

با اسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی- پژوهشی

سال هفتم، شماره بیست و چهارم، بهار ۱۳۹۴  
شاپی: ۶۷۱۲-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۱۰۴۳۹۳/۱۱/۰۹/۸۹ مورخ ۱۴/۱۲/۸۹  
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی- پژوهشی» است.  
**صاحب امتیاز:** پژوهشکده تاریخ اسلام  
**مدیر مسئول:** سیدهادی خامنه‌ای  
**سردییر:** دکتر مهدی محقق      **مشاور علمی:** جمشید کیان‌فر

### هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء(س)  
دکتر اشرافی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران  
دکتر امامی، محمد تقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت  
دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر زرگری نژاد، غلامحسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر قره چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
شادروان دکتر گنجی، محمد حسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران  
دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران  
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران  
دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه، شماره ۱۵۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران- خیابان شهید عباسپور- خیابان رستگاران- کوچه شهرزور شرقی- شماره ۹

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱      تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳      نمبر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir      E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخنگاری و تاریخنگری و ... ) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفه خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخیر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می شود حداقل تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنمای نوشته می شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه word با قلم 14 B karim و با فاصله ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

## ضوابط مربوط به مقالات

از نویسنده‌گان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
  - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداقل در ۱۵۰ کلمه)
  - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
  - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
  - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع نتیجه
  - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله باید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورپوینت توضیح داده شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسنده‌گان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسنده‌گان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

## شیوه استناد به منابع و مأخذ در پانوشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مأخذ در پانوشت رعایت فرمایند:

### - ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) عنوان /ثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، محل انتشار: ناشر، چاپ، صفحه.

### - ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره نشر، صفحه.
- مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
- دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام دایرةالمعارف، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایاننامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایاننامه»، مقطع پایاننامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره سند.

در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است.

## شیوه ارائه فهرست منابع

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:

- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) عنوان /ثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- عنوان /ثر (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.

هیئت تحریریه فصلنامه «مطالعات تاریخ اسلام» وظیفه خود می داند از تک تک استادان و محققانی که در امر خطیر داوری با این فصلنامه همکاری کرده‌اند، سپاسگزاری کند. اسامی داوران محترمی که طی چهار شماره اخیر با هیأت تحریریه همکاری کرده‌اند به ترتیب حروف الفبا به شرح زیر است:

استاد دانشگاه تهران	دکتر یعقوب آژند
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر هاشم آقاجری
استاد دانشگاه تربیت مدرس	شادروان دکتر صادق آئینه‌وند
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر منصوره اتحادیه
دانشیار دانشگاه الزهرا ؛(س)	دکتر نزهت احمدی
استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی	دکتر علیرضا اشتی
استاد دانشگاه تهران	دکتر احسان اشرافی
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر محمد علی اکبری
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محمد تقی امامی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر احمد بادکوبه هزاوه
استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز	دکتر علی بحرانی پور
دانشیار دانشگاه الزهرا ؛(س)	دکتر شهلا بختیاری
استادیار دانشگاه قزوین	دکتر ولی‌الله بزرگ کلیشمی
استادیار دانشگاه بین‌المللی قزوین	دکتر عباس برومند اعلم
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی بیات
دانشیار دانشگاه بین‌المللی قزوین	دکتر محسن بهرام‌نژاد
استادیار دانشگاه امام صادق(ع)	دکتر احمد پاکت‌چی
دانشیار دانشگاه الزهرا ؛(س)	دکتر فاطمه جان‌احمدی
دانشیار دانشگاه تهران	حجت‌الاسلام و المسلمین رسول جعفریان
هیئت علمی کتابخانه ملی	دکر محسن جعفری مذهب
پژوهشگر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی	آقای حجت‌الله جودکی
دانشیار دانشگاه الزهرا ؛(س)	دکر اسماعیل حسن زاده
استادیار دانشگاه تهران	دکر حسن حضرتی
ریاست پژوهشکده تاریخ اسلام	حجت‌الاسلام و المسلمین سیدهادی خامنه‌ای

استاد دانشگاه تهران	دکتر احمد رضا خضری
استادیار دانشنامه جهان اسلام	دکتر مجتبی خلیفه
استاد دانشگاه شیراز	دکتر عبدالرسول خیراندیش
استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	دکتر منصور داداش نژاد
دانشیار دانشگاه خوارزمی	دکتر محمد حسن راز نهان
استادیار دانشگاه الزهراء(س)	دکتر زهرا ربانی
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر منیژه ریبعی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر داریوش رحمانیان
دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران	محمد حسین رفیعی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر کبری روشن فکر
استاد بازنیسته دانشگاه تهران	دکتر غلامحسین زرگران نژاد
استادیار دانشگاه تهران	دکتر روزبه زرین کوب
استادیار دانشگاه الزهراء(س)	دکتر فرهاد ساسانی
استاد دانشگاه آزاد - واحد علوم و تحقیقات	دکتر محمد سپهری
دانشیار مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی	دکتر صادق سجادی
دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	محسن سراج
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر مهناز شایسته فر
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر حسن شجاعی مهر
استادیار دانشگاه آزاد شهر ری	دکتر محبوبه شرفی
استادیار دانشگاه آزاد شهر ری	دکتر نصرالله صالحی
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر زهیر صیامیان گرجی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر غلامرضا ظریفیان شفیعی
استادیار دانشگاه پیام نور	دکتر بدرالسادات علیزاده مقدم
استادیار دانشگاه آزاد - واحد علوم و تحقیقات	دکتر یوسف فرهمند
استادیار دانشگاه تهران	دکتر فهیمه فرهمند پور
دانشیار دانشگاه شیراز	دکتر سیدابوالقاسم فروزانی
استادیار دانشگاه الزهراء(س)	دکتر سیمین فضیحی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر اصغر قائدان

استاد دانشگاه تهران	دکتر حسین قرچانلو
استاد دانشگاه تهران	دکتر ناصر گذشته
استاد دانشگاه تربیت مدرس	دکتر محمدعلی لسانی فشار کی
استادیار دانشگاه اراک	دکتر عبدالله متولی
استاد دانشگاه تهران	دکتر مهدی محقق
استادیار مدعو دانشگاه خوارزمی	دکتر جواد مرشدلو
استاد دانشگاه تهران	دکتر مجید معارف
استاد بازنشسته دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر مریم معزی
استادیار دانشگاه تهران	دکرمهحسن معصومی
استاد دانشگاه خوارزمی	دکتر حسین مفتخری
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر عباس منوچهری
استادیار دانشگاه تهران	دکر سید جمال موسوی
استادیار دانشگاه الزهرا،(س)	دکر عبدالله ناصری طاهری
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکر جواد نیستانی
دانشیار دانشگاه تهران	دکر محمد باقر وثوقی
استادیار دانشگاه سندج	دکر عثمان یوسفی
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکر شهرام یوسفی فر

## فهرست مطالب

- محمد علی اکبری
- \* شناخت چیستی «جامعه» و طبقه‌بندی اجتماعی در پویش های فکری عصر اسلامی ..... ۹
- عباس برومند اعلم، رقیه میرابوالقاسمی، عباس حسن خانی
- \* تأثیر آموزه‌های تصوف بر مقتلنگاری کربلا؛  
مطالعه موردی *اللهوف على قتلى الطفوف* ..... ۳۷
- فاطمه جان احمدی، سید محمود سامانی
- \* مناسبات فاطمیان با شرفای حجاز ..... ۵۷
- محمدحسن رازنها، انور خالندی
- \* جهت‌گیری سیاست خارجی صفویان در مستله منازعات میان دولت عثمانی و اروپا  
(از معاهدہ زهاب تا سقوط صفویان) ..... ۸۳
- محبوبه شرفی، مقصوده حاج عینی
- \* بینش و روش در تاریخ‌نگاری حافظ ابرو ..... ۱۱۷
- سید محمد رضا لواسانی
- \* مبتکر نظریه رکن رابع ایمان در شیعیه ..... ۱۴۱
- حسین مرادی نسب
- \* یونس بن بکیر از پیشگامان شیعه در سیره‌نگاری ..... ۱۷۱



## شناخت چیستی «جامعه» و طبقه‌بندی اجتماعی در پویش‌های فکری عصر اسلامی

محمدعلی اکبری<sup>۱</sup>

**چکیده:** طی سده‌های میانه در پهنهٔ جغرافیایی خلافت اسلامی، تمدنی پدیدار شد که بعدها به نام تمدن اسلامی نامیده شد. در این دوران، اندیشه‌ورزان این حوزه تمدنی، گام‌های بلندی را در فراگیری، باز تفسیر، تولید و توزیع علوم و فنون برداشتند و حاصل آن نیز عرضهٔ آثار و متون علمی با ارزشی در حوزه‌های مختلف علمی بود. در میان شاخه‌های مختلف علوم، حوزهٔ معارف انسان‌شناسی از ویژگی قابل تأملی برخوردار بود و مسائلی نظری چیستی انسان و جامعه، ویژگی‌ها و ممیزات انسان و حیات اجتماعی وی نسبت به دیگر موجودات، سرشت زندگی اجتماعی و قوانین حاکم بر حیات اجتماعی انسان، حرکت تاریخ، جهت و مضمون آن، مجموعاً گوشه‌هایی از معضله‌های فکری دانشمندان مسلمان را در این حوزه بازتاب می‌داد. مسئلهٔ تحقیق عبارت است از این که کوشش‌های نظرورزانه اندیشمندان این عصر در بارهٔ چیستی جامعه، علم الاجتماع و طبقه‌بندی اجتماعی در کدام سرمتشق‌های عصری صورت پذیرفت و این تلاش‌ها نهایتاً منجر به کدام اشکال فهم نظری جامعه و طبقه‌بندی آن گردید؟ به لحاظ روشی، تحقیق حاضر متکی بر روش اندیشه‌شناسی در رویکرد تاریخ پژوهی صورت پذیرفته است. نتایج حاصل از تحقیق آشکار می‌کند که اولاً مواجههٔ نظری قدمماً با امر اجتماعی یا شناخت «جامعه» در عصر اسلامی، با دو زمینهٔ الگوی علم‌شناسی قدمماً و مبانی انسان‌شناسی ارتباط وثیق دارد و ثانیاً در نتیجهٔ نظرورزی در این افق فکری، تأمل در زمینهٔ چیستی جامعه و طبقه‌بندی اجتماعی تهذیل رویکرد حکمایی صورت پذیرفت و به دلیل غلبهٔ اندیشهٔ افلاطونی، در این حوزه، دانش اجتماعی به حکمت مدنی تحويل شد و در نتیجهٔ از ساحت رویکردی اضمامی به امور اجتماعی به عرصهٔ مواجههٔ انتراعی با آن موضوعات تغییر منظر داد در نهایت نیز، جز در مورد استثنای مانند ابن خلدون، در طرح شناخت بنیادهای اجتماعی و در حوزهٔ مسائل اجتماعی عصر خویش نتوانست دستاورد جدی در بی داشته باشد.

**واژه‌های کلیدی:** شناخت جامعه، طبقه‌بندی اجتماعی، علم الاجتماع، جامعه‌شناسی، علم مدنی، حکمت مدنی، علم عمران، الگوهای طبقه‌بندی، طبقه‌بندی منزلتی، طبقه‌بندی تاری

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی akbari\_39@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۰

## Understanding “society” and social classification in thinking trends of Islamic era

Mohammad Ali Akbari<sup>1</sup>

**Abstract:** What is known as Islamic civilization, first emerged in the middle ages and in the Islamic state geographical region. Thinkers of this civilization had a great role in understanding, reinterpreting, production and distribution of science and technology which resulted in number of valuable scientific text in different scientific fields. Among the various fields of sciences, (...) and anthropology had a significant place illustrating issues such as the nature of man and society, human characteristics, his social life and his relation to other creatures, the nature of social life and its laws, the history, its direction and content. This paper questions the bases on which thinkers of this are studied the nature of society, social science and social classification and the outcome theoretical understanding of society and its classification as a result of these studies in terms of methodology, this research is based on ... method in historical approach. The result shows that, first, the encounter of Islamic thinkers with the social or their understanding of society in the Islamic era is strongly related to their Scientology and anthropological foundation. Secondly, as a result of this theoretical background, thinking about the nature of society and social classification was based on ... approach. Moreover, due to the influence of platonic thinking, social science transformed to (civil wisdom) and consequently from a concrete approach towards social issues moved to an abstract approach. Finally, with the exception of Ibn-Khaldoun, thinking trends of Islamic era didn't have a serious achievement in defining and understanding the social foundation and social issues of their time.

**Keywords:** society knowledge, social classification, social science, sociology, social wisdom, political philosophy, civil science, classification pattern, status classification, ethnic classification

---

<sup>1</sup> Associate of Iran History, Shahid Beheshti University akbari\_39@yahoo.com

## مقدمه

اندیشه‌ورزان عصر اسلامی، در دوره برپایی تمدن اسلامی، کوشش‌های قابل ملاحظه‌ای را در حوزه‌های مختلف علوم به کار بستند که حاصل آن تولید انبوهی از آثار ارزشمند ذیل عنوان علوم اسلامی بود. تدوین آثار درخشنای در بخش‌های فلسفه، منطق، کلام، طب، نجوم، جغرافیا، کیمیا و ریاضیات، نشان از قابلیتها و دستاوردهای شگرف اندیشه‌ورزان مسلمان در این دوره دارد. هر چند داشتماندان مسلمان در بسیاری از این علوم مؤسس نبودند، ولی آنان در عرصه‌های متنوع علمی نوآوری‌های زیادی داشتند. به عبارت دیگر، این درست است که مطابق شواهد و مستندات تاریخی پایه و مایه اولیه علوم از «علوم متداوله»<sup>۱</sup> - دانش‌هایی که مسلمانان از طریق ترجمه متون پهلوی، سریانی، یونانی و رومی کسب کرده بودند- تشکیل شده بود، با این حال، به شهادت تاریخ، داشتماندان مسلمان فقط مترجم و مدون نبودند، بلکه در بسیاری از شاخه‌های علوم متداوله مبدع نیز بوده‌اند. علوم متداوله از دو طریق بر دانش مسلمانان تأثیرگذار شدند و راهگشاشی کردند: نخست از طریق طرح مسایل تمدنی و گشودن افکاری فکری جدید؛ و دوم به واسطه دستاوردهای نظری که در زمینه‌های مختلف علوم کسب کرده بودند. در میان شاخه‌های مختلف علوم، حوزه معارف انسان‌شناسی از ویژگی قابل تأملی برخوردار بود؛ زیرا از یک سو؛ با علوم متداوله زمان مواجه می‌شد و از سوی دیگر بر آموزه‌های دین اسلام تکیه داشت. پرسش‌هایی نظیر چیستی انسان، ویژگی‌ها و ممیزات او نسبت به دیگر موجودات، سرشت زندگی اجتماعی و قوانین حاکم بر حیات اجتماعی انسان، حرکت تاریخ، جهت و مضامون آن، مجموعاً گوشه‌هایی از معضله‌های فکری داشتماندان مسلمان را در حوزه علوم انسان شناختی بازتاب می‌دهد. بنابراین، مسئله تحقیق حاضر را می‌توان بدین ترتیب صورت‌بندی کرد که نظرورزی اندیشه‌گران این عصر درباره چیستی جامعه، علم‌الاجتماع و طبقه‌بندی اجتماعی در کدام سرمشق‌های زمانه به انجام رسید و این امر منجر به کدام اشکال فهم نظری جامعه و طبقه‌بندی اجتماعی گردید؟ در تکاپو برای یافتن پاسخی مناسب برای این پرسش نکات مهمی دستگیر تحقیق شد که در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد. نکته با ارزشی که در گام نخست تحقیق از پرده برون افتاد، این واقعیت بود که فهم مواجهه نظری قدما با امر اجتماعی یا شناخت «جامعه» در عصر اسلامی،

<sup>۱</sup> این اصطلاح راغزالی در حیاء علوم الدین در باره دانش‌هایی که مسلمین از طریق ترجمه از دیگر ملل، خصوصاً علوم یونانی، اخذ کرده بودند، به کار بrede است. برای اطلاع بیشتر نگاه به: ابو حامد محمد غزالی (۱۳۸۶)، حیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، بخش اول در باب علم.

در گرو شناخت نقطه عزیمت نظری آنان در دو زمینه الگوی علم‌شناسی قدماء و مبانی انسان‌شناسی آنان برای ورود به این عرصه است. از این رو در مقاله حاضر، بررسی با گفتگو در باره جایگاه علم شناخت جامعه در الگوی علم شناسی قدماًی آغاز می‌شود و سپس نظرورزی‌های دانشمندان مسلمان در زمینه اشکال شناخت جامعه و طبقه‌بندی آن تبیین خواهد شد. باید توجه داشت که نظر به محدودیت‌های مقاله، از میان سنت‌های فکری قدماًی دو سنت حکمت و علم عمران مورد بررسی قرار گرفته‌اند و از میان کسان نامدار این سنت‌ها نیز فقط به مطالعه و ارزیابی آراء فارابی، ابن‌سینا، خواجه نظام‌الملک و ابن‌خلدون اکتفا شده است. همچنین در بررسی الگوهای رایج از طبقه‌بندی اجتماعی در عصر اسلامی فقط به سه الگویی که بیش از بقیه با سنت‌های فکری شناخت جامعه پیوستگی داشته و از کاربست گسترده‌تری نیز برخوردار بوده‌اند، توجه شده است.

## ۱. منظمهٔ علوم و مسئلهٔ علم‌الاجتماع در عصر اسلامی

مهم‌ترین دانشمندانی که به طبقه‌بندی علوم در عصر اسلامی پرداخته‌اند، عبارتند از: کندي، ابوزيد بلخی، ابونصر فارابی، محمدبن‌یوسف‌خوارزمی، ابوعلی‌سینا، ابن‌نديم، ابوريحان‌بیرونی، امام‌فخر رازی، ابو‌حامد‌غزالی، قطب‌الدین‌شیرازی، فلقشندي، خواجه‌نصير‌الدین‌طوسی و ابن‌خلدون.<sup>۱</sup>

فارابی معلم ثانی پس از کندي و ابوزيد بلخی، مهم‌ترین کسی است که به طبقه‌بندی علوم پرداخته است و بسیاری از کسان پس از او طبقه‌بندی علوم را متأثر از تقسیم‌بندی وی انجام داده‌اند. وی در *احصاء العلوم*، علوم را ذیل شش حوزه طبقه‌بندی کرده است: علم زبان، علم منطق، علوم تعلیمی (مانند: حساب و هندسه و علم مناظر و علم نجوم تعلیمی و علم موسیقی) و علم انتقال و علم حیل)، علوم طبیعی و علم الهی، و علوم مدنی و علم فقه و علم کلام.<sup>۲</sup> خوارزمی نیز در *مفآتیح العلوم* دانش‌های زمانه خود را ابتدا به دو دستهٔ علوم عربی و شریعت و علوم غیر‌عربی تقسیم می‌کند. وی سپس ذیل شاخه‌های علوم غیر‌عربی، فلسفه را نیز جای

<sup>۱</sup> برای اطلاع بیش‌تر درباره آراء دانشمندان عصر اسلامی در زمینه تقسیم‌بندی علوم نگاه کنید به: محمد صادق سجادی (۱۳۶۰)، طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی، تهران: ناشر مولف؛ محمدباقر مقدم (۱۳۷۳)، درآمدی بر رده‌بندی علوم، قم: کتابخانه آیت‌الله‌مرعشی؛ سید حسین نصر (۱۳۵۰)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر اندیشه.

<sup>۲</sup> ابونصر محمد بن محمد فارابی (۱۳۶۴)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۹.

داده است.<sup>۱</sup> ابن‌سینا در کتاب شفا و در رساله مستقلی به نام اقسام العلوم مبادرت به طبقه‌بندی علوم کرده است. وی علوم را به دو دسته کلی علوم حکمی و غیر حکمی تقسیم می‌کند و علوم حکمی را نیز ذیل دو بخش حکمت نظری و عملی از یکدیگر متمایز می‌نماید.<sup>۲</sup> ابن‌نديم نیز علوم را در دو دسته کلی علوم اوائل و علوم اواخر به دو بخش تقسیم می‌کند.<sup>۳</sup>

علم الاجتماع، به معنای دانشی که در آن از امر اجتماعی، خصوصیات و عوارض آن سخن گفته شود، همان‌طور که از طبقه‌بندی‌های مورد اشاره نیز دریافت می‌شود، موضوع دانش مستقلی در عصر اسلامی نبوده است. با این حال بررسی‌های اولیه نشان می‌دهد که در باره چیستی امر اجتماعی و اشکال طبقه‌بندی جامعه مباحثت ذیل علوم دیگر مانند حکمت، اخلاق، تاریخ و جغرافیا گفتگوهایی صورت گرفته است. به طور مثال، حکمای عصر اسلامی، ذیل بحث درباره اقسام حکمت و همچنین سیاست مدن از علمی تحت عنوان علم مدنی نام برده‌اند. آنان در علم مدنی پاره‌ای از پرسش‌ها را در باره چیستی ماهیت جامعه و اشکال آن بیان کرده‌اند که ذیلاً به شرح آن پرداخته می‌شود.

حکیم ابونصر فارابی نخستین حکیمی است که به هنگام تعریف «علم مدنی» آن را دانشی می‌داند که در باره چیستی جامعه بحث می‌کند. وی در این باره می‌گوید علم مدنی: از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند... و از هدف‌هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن‌ها نجام می‌شود... و [این] که چه ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راهی می‌توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد... و نیز از طبقه‌بندی نتایجی که این افعال و رفتار برای ایجاد آن‌ها از انسان سر می‌زنند.<sup>۴</sup>

همچنین وی در تعریف دیگری در باره علم مدنی گفته است:

العلم المدنی يفحص عن اصناف الافعال والسير الاراديه، و عن الملکات والاخلاق والسبجايا والشيم التي عنها تكون تلك الافعال والسير، وعن الغايات التي لاجلها تفعل، وكيف

۱ برای اطلاع بیشتر درباره طبقه‌بندی خوارزمی نگاه کنید: محمدبن یوسف خوارزمی (۱۳۴۷)، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۲ برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: شرف‌الدین خراسانی، مقاله ابن‌سینا، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج. ۴، نسخه‌الکترونیک دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳ محمدبن اسحاق بن ندیم (۱۳۴۳)، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران: کتابخانه ابن‌سینا، فهرست عناوین.

۴ ابونصر محمد فارابی (۱۳۵۹)، *اندیشه‌های اهل مدنیه فاضله*، ترجمه و تحشیه دکتر سید جعفر سجادی، تهران: ناشر کتابخانه طهوری، ص ۱۰۶.

ینبغی ان تكون موجوده فی الانسان، و کیف الوجه فی ترتیبها فیه علی التحوو الذی ینبغی ان يكون وجودها فیه والوجه فی حفظها.<sup>۱</sup>

فارابی در این تعاریف، علم مدنی را ابتدا به ساکن، دانش شناخت سعادت حقیقی و نحوه وصول به آن می‌داند و از همین رو است که آن را در قلمرو معارف حکمت عملی جای می‌دهد. وی از جانب دیگر، علم مدنی را به دو بخش کلان تقسیم می‌کند: در قسم نخست این علم، معنای راستین «سعادت» آشکار می‌شود، عیاری برای شناخت سعادت حقیقی از سعادت پنداری بدست می‌آید و رفتارها، خلقيات و عادات ارادی کلی انسان تشریح می‌گردد. و در قسم دیگر، زمینه‌های مناسب، برای «رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها»<sup>۲</sup> تبیین می‌شود<sup>۳</sup> و اسباب و علل پایداری و استحکام حکومت‌های فاضله تحلیل می‌شود.<sup>۴</sup> بنابراین، از تعریف فارابی می‌توان این دو نتیجه مقدماتی را گرفت: نخست آن که علم مدنی (مورد نظر در حکمت عملی)، دانش مدینه شناسی (علم شناخت جامعه و امر اجتماعی در معنای جامعه شناختی اش) در افق اندیشهٔ فلسفی آن عصر نیز تلقی نمی‌شود و گفتگو در بارهٔ مدینه در علم مدنی، را باید از آن حیث دانست که در این الگوی معرفتی، سعادت و یا مدینیت حقیقی تنها در جامعه و زندگی اجتماعی به دست می‌آید. دوم این که جامعهٔ مدینه در حکمت عملی، ناظر به جوامع واقعاً موجود نیست و وجه انصمامی ندارد. حتی اشکال متضاد جامعه مدنی نیز صورتی مثالی دارند.

خواجه نصیرالدین طوسی اندیشهٔ پرداز مهم دیگر عصر اسلامی است که در تداوم سنت فکر حکماجی به موضوع علم مدنی و عناصر متشکله آن پرداخت. او در اخلاق ناصری بجای اصطلاح علم مدنی، از واژهٔ «حکمت مدنی» ذیل شاخه‌های دانش حکمت یاد کرد. خواجه در تعریف این شاخه از حکمت می‌گوید در حکمت مدنی «نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود، از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی». وی سپس وظیفهٔ این دانش را دقیقاً شناخت هیاتی از جماعت‌کاری از جماعت‌کاری بودن این جماعات حاصل می‌شود و «مصدر افاعیل ایشان، بر وجه اکمل می‌گردد، بیان می‌کند.<sup>۵</sup> و در ادامه به تصریح،

۱ ابونصر الفارابی (۱۹۹۱)، کتاب المآه و نصوص اخری، حققه‌ها و قدم لها و علق عليها محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ص ۶۹.

۲ فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، صص ۱۱۰ - ۱۱۱.

۳ همان، ص ۱۱۱.

۴ خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: شرکت انتشارات خوارزمی، همان، ص ۲۵۴.

موضوع حکمت مدنی را شناخت «هیات اجتماع اشخاص انسانی»<sup>۱</sup> عنوان می‌کند. خواجه در ادامه، برای اثبات ضرورت این دانش، چنین استدلال می‌کند که چون نوع انسان‌ها در بقای شخصی و نوعی خود به یکدیگر محتاج‌اند و باید تعاون خویش کنند، و از آن‌جا که وصول به این هدف در صورتی ممکن است که انسان‌ها بدانند چگونه سلوکی موجب «بقای معاشرت و مخالطت بر وجه تعاون» آن‌هاست، پس لاجرم به علمی احتیاج دارند که آنان را بدین دقایق آگاه کند و حکمت مدنی چنین تکلیفی را در نظام دانایی عصر اسلامی عهده‌دار است. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که: «همه کس مضطرب بود به تعلم این علم تا بر اقتنای فضیلت قادر تواند بود و الا معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد».<sup>۲</sup> وی همچنین با برابر قرار دادن نقش حکماء مدنی با طبیبان، بیان می‌کند که حکماء مدنی نیز چون در صناعت خود مهارت پیدا کنند، و بر «صحت مزاج» عالم شوند و از «ازالت از انحراف آن»، آگاه گردند، به حقیقت «طیب عالم» یا همان حکیم مدنی می‌شوند.<sup>۳</sup>

عبدالرحمن بن خلدون موضوع شناخت جامعه و علم الاجتماع را به صورت جدی مورد توجه قرار داده است. وی در کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاعکبر – مشهور به مقدمه – به این موضوع می‌پردازد و ابعاد مختلف آن را مورد رسیدگی قرار می‌دهد. ابن خلدون، هر چند در ابتدای کتاب مقدمه، بحث را ذیل عنوان تاریخ آغاز می‌کند و کارش را نوع خاصی از پژوهش تاریخی قلمداد می‌کند، ولی اندکی بعدتر تصویر می‌نماید که «گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد؛ زیرا دارای موضوعی است که همانا عمران بشری و اجتماع انسانی است، و هم دارای مسائلی است که عبارت از کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران<sup>۴</sup> می‌پیوندد». وی سپس تصویر می‌کند که مسائل مورد رسیدگی این علم، در زمرة مسائل سیاست مدنی نیست، زیرا سیاست مدنی «دانش تدبیر و چاره جویی خانه و مدینه است، به مقتضای آن چه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند تا توده مردم را به روشی که

۱ خوارزمی، همان، ص ۲۵۵.

۲ همان، ص ۲۵۵.

۳ همان، ص ۲۵۵.

۴ این تعریف ناظر به تعریف قدما از علم است که آن را معرفتی می‌دانند که دارای موضوع مشخصی است و مقصود از موضوع نیز مسائلی است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند.

۵ عبدالرحمن بن خلدون(۱۳۶۶)، مقدمه، ترجمه محمدپرورین گتابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۹.

متضمن حفظ نوع و بقای او باشد، وادرار کنند». <sup>۱</sup> او در ادامه توصیح می‌دهد که علم الاجتماع مورد نظرش، از جنس و تبار سیاستنامه یا اندرزنامه نیست.<sup>۲</sup> وی پس از تفکیک علم الاجتماع (عمان) از علم مدنی و سیاستنامه، موضوعات و مسائل آن را به این قرار بیان می‌دارد: «آنچه در اجتماع بشر رخ می‌دهد؛ مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور، و پیشه‌ها و دانش‌ها و هنرها، با روش برهانی».<sup>۳</sup>

ابن خلدون در ادامه موضوعات اصلی علم الاجتماع خود را به شش فصل تقسیم می‌کند: نخست: اجتماع بشری و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمین‌هایی که این اجتماعات در آن‌ها شکل یافته‌اند؛ دوم: اجتماع بادیه‌نشینی و قبیله‌ها و اقوام وحشی؛ سوم: دولت‌ها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاه‌های دولتی؛ چهارم: اجتماع شهرنشینی و شهرهای بزرگ و کوچک؛ پنجم: هنرها و معاش و کسب و پیشه و راههای آن و ششم: در دانش‌ها و کیفیت اکتساب و فراگرفت آن‌ها.<sup>۴</sup>

همان طور که از توضیحات مذکور روشن می‌شود، از میان شاخه‌های مختلف علوم دوره اسلامی، علم الاجتماع (عمان) ابن خلدون تناسب بیشتری با موضوع دانش اجتماعی - در معنای عام کلمه - دارد؛ زیرا علم یا حکمت مدنی، همان طور که ابن خلدون نیز تصریح کرده است، در حقیقت علم شناخت جامعه نیستند؛ اگر چه به ضرورت اشاراتی به پاره‌ای از موضوعات مرتبط به مقولات اجتماعی دارند.

اکنون که تا حدودی مقصود حکیمان از علم یا حکمت مدنی و دیدگاه ابن خلدون از علم الاجتماع (عمان) آشکار شد، باید به این مسئله پرداخت که چه نسبتی میان این علوم با علم شناخت امر اجتماعی و جامعه‌شناسی - در معنای معاصر - وجود دارد و آیا می‌توانیم از این نوع علوم تحت عنوان علم شناخت جامعه - در معنای کنونی - یاد کنیم؟ واقعیت این است که مسئله اخیر، مناقشات فکری جدی را در میان محققان معاصر پدید آورده است. در یک طرف این مناقشه گروهی از محققان قرار دارند که از ایده تأسیس علم الاجتماع در عصر اسلامی دفاع می‌کنند و موضوع علم مدنی و یا علم الاجتماع را همان «جامعه» می‌دانند، همان‌طور که دروکهایم در بنیان نهادن علم جامعه‌شناسی جدید، موضوع این علم را امر

۱ ابن خلدون، همان، ص ۷۰.

۲ همان، صص ۷۴-۷۲.

۳ همان، ص ۷۴.

۴ همان، صص ۷۵ - ۷۶.

اجتماعی قلمداد کرد.<sup>۱</sup> در مقابل، پاره‌ای دیگر از محققان صفات‌آرایی کرده‌اند که برابر نهادن علم مدنی و علم عمران قدماًی و علم شناخت جامعه (یا جامعه شناسی) را ناشی از بدفهمی می‌دانند. به طور مثال، داوری اردکانی معتقد است که «رأی فارابی را با آن چه علمای اجتماعی و انسانی امروز در باب اجتماعی بودن انسان گفته‌اند و می‌گویند نباید اشتباہ کرد. انسان در نظر فارابی تابع جامعه نیست، بلکه جماعت، تابع تصوری است که او از ماهیت انسان دارد و بنا بر این رأی، همه انجای دیگر توجیه تأسیس و ظهور جماعات منسوب با اهل مدن مُضادة می‌کند». علاوه بر داوری، به عقیده سید جواد طباطبائی نیز علم مدنی قدماًی در تقابل آشکار با «جامعه در عرف علوم اجتماعی» قرار دارد که ناظر به «امر اجتماعی» است و بنا به «اصالت و استقلال اش» موضوع بحث علمی قرار می‌گیرد. از نظر او علم مدنی قدماًی، به دلیل این که «به شأن سیاسی روابط ایجاد شده در اجتماع انسانی توجه دارد» در حقیقت، «با فرو کاستن همه شؤن دیگر به شأن سیاسی، راه تأسیس علوم اجتماعی را برای همیشه مسدود می‌کند». وی در تبیین این موضوع می‌گوید:

از سویی، در اندیشه فارابی، مدنیه‌ای وجود دارد که در عالم مجرّدات عقلی تحقق یافته و بدیهی است که این مدنیه نسبت به انسان استقلال دارد و قائم به او نیست. اما از سوی دیگر، مدنیّة فاضله بایستی در این عالم تحقیق پیدا کند و این مدنیه، وابسته به وجود رئیس مدنیه است که در حکم علت موجوده و مبقاء مدنیه فاضله است. هیچ یک از این دو مدنیه، با جامعه‌ای که موضوع جامعه‌شناسی است، نسبتی نمی‌تواند داشته باشد.<sup>۲</sup>

طباطبائی در ادامه تبیین خود از امتناع تأسیس علم الاجتماع در عصر اسلامی بر این امر پافشاری می‌کند که اندیشه‌ورزان مسلمان از جمله فارابی، میراث‌دار تفکر فلسفه سیاسی افلاطونی بودند و افلاطون نیز در پیوند با اندیشه یونانی چون «شهر و پیوندهای شهری را یگانه موضوع تأمل نظری درباره کش اجتماعی انسان می‌دانست، تحلیل فلسفی خود را از شهر موجود به شهری که در آسمان تحقق دارد، انتقال داد. پس باید نتیجه گرفت که «افلاطون با بنیانگذاری فلسفه سیاسی بر پایه شهری آرمانی، هرگونه تحلیل مبنی بر شهرهای

<sup>۱</sup> طباطبائی در نقد خود در کتاب این خلدون و علوم اجتماعی نمایندگان این رویکرد (احسان طبری، غلام عباس توسلی و غلامعلی خوشرو) را معرفی کرده است. برای اطلاع بیشتر در باره دیدگاه این رویکرد نگاه کنید به: غلامعباس توسلی (۱۳۶۹)، ده مقاله در جامعه شناسی دینی و فلسفه تاریخ...، تهران: انتشارات قلم؛ غلامعلی خوشرو (۱۳۷۲)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، تهران: انتشارات اطلاعات.

<sup>۲</sup> رضا داوری اردکانی (۱۳۸۹)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر سخن، ص ۱۵۲.

<sup>۳</sup> جواد طباطبائی (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، ص ۱۳۳.

## موجود را غیر ممکن ساخت». <sup>۱</sup>

نکته مهمی که درباره این مناقشه باید مورد توجه قرار داد این است که رأی طباطبایی در باره عدم تأسیس علم شناخت جامعه (در معنای جامعه شناختی کنونی) در عصر اسلامی، موضوعی آشکار و بدیهی است و دلیل اصلی وی بر این امتناع یعنی غلبه الگوی افلاطونی بر حکمت نظری قدماء، به عنوان تنها شکل تأمل نظری ممکن، قابل پذیرش است. با این حال، این نکته را نباید از نظر دور داشت که فیلسوفان مسلمان، خصوصاً خواجه نصیرالدین با تمايز فائق شدن میان سطح هستی‌شناسانه ساحت فردی و اجتماعی و درک این مهم که شناخت ساحت اجتماعی مستلزم قلمرو معرفتی جداگانه‌ای است، گام مهمی به سوی تأسیس علم‌الاجتماعی فلسفی برداشتند، ولی همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، غلبه الگوی افلاطونی عمل‌آرا را بر پیشبرد این بحث و تأسیس علم‌الاجتماع فروبست. به طورمثال، عبارت خواجه نصیرالدین طوسی که در آن «موضوع این علم [حکمت مدنی] هیأت اجتماع اشخاص انسانی» دانسته شده است، می‌توانست نقطه عزیمت مهمی برای تأسیس علم‌الاجتماع فلسفی فراهم سازد.

اکنون با توجه به ایضاحی که در باره فهم عالمان عصر اسلامی از موضوع شناخت جامعه و جایگاه حکمت مدنی در علم شناسی آن عصر صورت گرفت، می‌بایست رویکردهای مختلف عالمان این عصر را در چیستی جامعه و طبقه‌بندی اجتماعی بازشناخت.

## ۲. شناخت چیستی جامعه در افق اندیشه حکمایی

موضوع اصلی در بررسی آراء حکمای عصر اسلامی در اینجا، این است که آیا آنان برای شناخت جامعه، به مثابه وجودی مستقل از افراد انسانی، موجودیتی قائل بودند؛ و اگر به چنین موجودیتی اعتقاد داشتند، چه تعریفی از آن داشتند و حاصل نظرورزی‌های آنان در این زمینه منجر به ظهور کدام نظریه‌های اجتماعی گردید؛ پیش از پرداختن به پاسخ پرسش‌های مذکور، در ابتدا نظر به اهمیت نظریه انسان‌شناسی حکمایی در شکل دادن به فهم آنان از ساحت فردی و اجتماعی انسان لازم است، هر چند به اختصار، بنیاد اساسی انسان‌شناسی حکمایی مورد امعان نظر قرار گیرد. همان‌طور که می‌دانیم، ایده انسان‌شناسی حکمایی به طور عمده از منابع انسان‌شناسی یونانی، خصوصاً دو شاخه افلاطونی و ارسطوی آن، تغذیه

<sup>۱</sup> طباطبایی، همان، ص ۱۳۶.

کرده بود. نظریه انسان‌شناسی حکمایی بر دو عنصر اساسی «نفس» و «خلق» استوار شده بود. به عبارت دیگر انسان در مقام «استی» به نفس تحويل می‌شد و در مقام «بایستی» نیز در جایگاه خلق قرار می‌گرفت. از این رو در ادامه، کوشش خواهد شد با شناخت ویژگی‌های این دو عنصر اساسی، تلقی نهایی اندیشهٔ حکمایی از انسان به دست آید تا در پرتو آن بتوان به سراغ پرسش از جامعهٔ انسانی رفت.

حکیمان مسلمان عمده‌تاً نفس را در معنای عمومی، همان «کمال اول برای جسم طبیعی آلى دارای حیات بالقوه» تعریف کرده‌اند.<sup>۱</sup> بدین صورت، نفس به صورت مشترک لفظی هم بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و هم بر نفوس سماوی (عالم فوق قمر) اطلاق می‌شود. براساس این طبقه‌بندی دو گانه، نفوس نبات، حیوان و انسان در عالم تحت قمر قرار می‌گیرند. نفس نباتی کمال برای جسم طبیعی آلى از جهت تولید مثل و نمو و تغذیه است. نفس حیوانی کمال برای جسم طبیعی آلى از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی است و نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی است، از آن جهت که با اختیار فکری به فعل می‌پردازد و دارای استنباط رای و مدرک کلیات است.<sup>۲</sup> فارابی نفس انسان را مرکب از دو جوهر می‌داند: بدن (از عالم خلق است) و روح (که از عالم امر است). در مقابل، به گمان ابن‌سینا نفس دارای دو حیث است: حیث ذات و حیث فعل. نفس برحسب ذاتش مفارق از بدن است؛ اما در مقام فعل، به بدن تعلق دارد.<sup>۳</sup> انسان را مرکب از قوای مختلفی می‌دانند که در نهایت کلیتی به نام نفس انسانی را شکل می‌دهند. همچنین در معرفت حکمایی، نفس انسان مرکب از قوای متعددی است که عبارتند از: قوهٔ غاذیه (به سبب آن تغذیه می‌کند)، قوهٔ حسیه (به واسطهٔ آن ملموسات و مبصرات را حس می‌کند)، قوهٔ نزوعیه (نیروی ایجاد میل یا بی میلی)، قوهٔ متخلیه (نیرویی که بعضی از محسوسات را با بعضی دیگر ترکیب و پاره‌ای دیگر را جدا می‌سازد) و نهایتاً قوهٔ ناطقه (قوه‌ای که به واسطهٔ آن امکان تعقل معقولات حاصل می‌شود). تمام قوای دیگر تحت زعامت و مدیریت این قوهٔ اخیر قرار دارند و انسان به وسیلهٔ همین قوهٔ است که بین امور تمیز می‌دهد و صاحب صناعات و علوم می‌شود.<sup>۴</sup> ابن‌سینا قوای نفسانی مختص نفس

<sup>۱</sup> حسن احمدی (زمستان ۱۳۹۱)، مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو دربارهٔ ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه‌ها در زندگی پس از مرگ، *فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی*، س، ۸، ش ۳۱، ۱۶۴-۱۴۷.

<sup>۲</sup> بوعلی ابن‌سینا [ابی تا]، *التجاه*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی الدین الصبری، قاهره، صص ۲۲۰، ۳۱۹؛ به نقل از: حسن احمدی، همان.

<sup>۳</sup> همان، ص ۱۴۸.

<sup>۴</sup> فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، صص ۱۸۳-۱۸۴.

ناطقه انسان را در یک تقسیم‌بندی کلی شامل دو قوه عقل عملی و دیگری قوه عقل نظری می‌داند و سپس برای هر قوه اجزایی نیز قائل می‌شود. پرسش مهمی که در این جا رخ می‌نماید این است که همه این قوا و عناصر مشکله نفس چگونه یک کلیت واحد را می‌سازند؟ پاسخ حکمت بسیار ساده و در عین حال با اهمیت است. در تلقی حکماء این قوا در یک نظام سلسله مراتبی در نفس انسان مرتب شده‌اند و نظام سلسله مراتبی همه قوای نفس را در مدارهای مشخصی برای انجام تکالیف‌شان به کار می‌بندد.<sup>۱</sup> علاوه بر این حکمای مسلمان برای بیان ویژگی‌های این نظام سلسله مراتبی از استعاره بدن انسان استفاده می‌کنند. در این بیان استعاره‌ای، در بدن انسان نیز قوای مختلفی تعییه شده است که پیکر مادی انسان را در یک نظام سلسله مراتبی اداره می‌کنند و ادامه حیات آن را امکان پذیر می‌سازند. به عبارت دقیق‌تر، انسان‌شناسی مادی و انسان‌شناسی نفسی بشر بر هم منطبق می‌شوند و از یک منطق واحد حیات حکایت می‌کنند. به طور مثال، در نظام سلسله مراتبی انسان‌شناسی حکمایی، رئیس مدینه به قلب در بدن تشییه شده است که هیچ یک از عناصر دیگر بر آن دو ریاست ندارند. در مرتبه بعد دماغ (مغز) قرار دارد که از یک طرف مرنوس دل است و از سوی دیگر بر سایر اعضاء ریاست دارد و این زنجیره تا پایین‌ترین مرتبه ادامه پیدا می‌کند.

حکمای این عصر علاوه بر استفاده از استعاره اجزای مشکله بدن مانند قلب، دماغ، کبد و... از عناصر چهارگانه «طبایع» و «مزاجات» نیز به عنوان ابزاری استعاری برای تبیین حکمت مدنی سود جسته‌اند. برای ایضاح کاربست مفهوم طبع در بدن‌شناسی قدماً باید توجه داشت که به روایت طب یونانی، جسم انسان مشکل از چهار عنصر طبیعی حرارت، برودت، خشکی و تری است و این طبایع خود موجب شکل‌گیری چهار مزاج: صفرابی، سودابی، بلغمی و دموی در انسان می‌شوند.<sup>۲</sup> سلامت و بیماری انسان به تعادل و یا عدم تعادل این مزاج‌های چهارگانه است. سپس دامنه مفهومی طبایع به رفتار انسان‌ها نیز تسری می‌یابد. انسان‌ها همان‌طور که به لحاظ جسمی تحت تأثیر طبایع مادی قرار دارند در وضع نفسانی نیز متأثر از طبایع نفسی هستند. بر این اساس، خواجه نظام‌الملک مردمان را در پنج طائفه طبایع نفسانی جای می‌دهد:

«نخست: کسانی که به طبع خیّر باشند و خیر ایشان متعددی باشد و این طائفه خالصه

۱ فارابی، همان، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۲ ابوبکر ربیع بن احمد الاخوینی البخاری(۱۳۴۴)، هدایت المعلمین فی الطّب، به اهتمام جلال متینی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، صص ۱ - ۲۳.

آفرینش‌اند و در جوهر مشاکل رئیس اعظم... صنف دوم کسانی که به طبع خیر باشند و خیر ایشان متعدی نبود و این جماعت را باید عزیز داشت... صنف سیم کسانی که به طبع نه خیر باشند و نه شریر، این طائفه را باید اینم داشت... صنف چهارم کسانی که شریر باشند و شرّ ایشان متعدی نبود، این جماعت را تحقیر و اهانت باید فرمود و به مواعظ و زواجر و ترغیبات و ترهیبات بشارت و انذار کرد... و صنف پنجم کسانی که به طبع شریر باشند و شرّ ایشان متعدی و این طائفه خسیس‌ترین خلائق و رذالت موجودات باشند و طبیعت ایشان ضد طبیعت رئیس مدینه بود و منافات میان این صنف و صنف اول، ذاتی....<sup>۱</sup>

عبارات خواجه به وضوح غلبه نگرش طبع گرایانه بر سنت انسان‌شناسی حکمایی را آشکار می‌کند. در منطق طبع گرایی رفتار انسان‌ها به هسته سخت جبلی و غیر اکتسابی طبیع ارجاع می‌شود. نکته قابل تأمل دیگر این است که طبیع در مرتبه بعد به عنصر مفهومی دیگری به نام «خلق» در انسان‌شناسی پیوند می‌خورد و سازه معرفتی نسبتاً منسجمی را برای شناخت انسان در افق حکمت قدماًی فراهم می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی خلق را «ملکه‌ای می‌داند که نفس را مستعد و مقتضی انجام افعال»، بدون آن که انسان در انجام آن افعال نیاز به تأمل و تفکر داشته باشد، می‌کند.<sup>۲</sup> خلق در نتیجه دو چیز پدید می‌آید: یکی «طبیعت» (یا همان طبع) و دیگری «عادت». وی در تعریف طبیعت می‌گوید:

«طبیعت چنان بود که اصل مزاج شخصی اقضا کند که او مستعد حالی باشد از احوال، مانند کسی که از اندک کم‌تر سببی تحریک قوت غصب او کند، یا کسی که از اندک آوازی که به گوش او رسد یا از خبر مکروهی ضعیف که بشنود خوف و بد دلی بر او غالب شود، یا کسی که از اندک حرکتی که موجب تعجب بود خنده بسیار بی‌تكلف بر او غلبه کند، یا کسی که از کمتر سببی قبض و اندوه به افراط برو درآید».<sup>۳</sup>

در میان فیلسوفان مسلمان در باره این که آیا خلق هر شخصی طبیعی (ممتنع الزوال) است، مانند حرارت برای آتش و یا غیر طبیعی و ممکن الزوال، اختلاف رای وجود داشت. خواجه در این اختلاف بر رای سومی پاپشاری می‌کند که خلق را ارادت و تمایل و گرایش در طبیعت اصناف مردم می‌داند و به مداومت و ممارست در شخص، ملکه می‌شود.<sup>۴</sup> وی سپس نتیجه

۱ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۳۰۶.

۲ همان، ص ۱۰۱.

۳ همان، ص ۱۰۲.

۴ همان، ص ۱۰۲.

می‌گیرد که خلق در انسان به مانند طبایع در موجودات مادی نیست که غیر قابل تغییر باشد، زیرا «اگر خلق طبیعی بودی عقلاً به تادیب کودکان و تهذیب جوانان و تقویم اخلاق و عادات ایشان نفرمودنی و بران اقدام ننمودی». وی سپس برای نفس انسانی سه نیرو قائل می‌شود: قوه ناطقه (نفس ملکی-مبدأ فکر و تمیز و شوق نظر در حقایق امور است)، قوه غصی (نفس سبعی-مبدأ غصب و دلیری و اقدام بر اهوال و شوق تسلط) و قوت شهوانی (نفس بهیمی-مبدأ شهوت و طلب غذا). خواجه براین رأی است که چنانچه این سه قوه در حالت اعتدال قرار گیرد، فضیلت عدالت، که تمام فضائل انسان به آن متکی است، در نتیجه امتزاج متسالم این سه جنس فضیلت حاصل می‌شود. وی سپس نتیجه می‌گیرد که تمام فضائل انسان در چهار چیز خلاصه می‌شود: نخست: تهذیب قوت نظری (حکمت)؛ دوم: تهذیب قوت عملی (عدالت)؛ سوم: تهذیب قوت غصی (شجاعت) و پنجم تهذیب قوت شهوی (عقّت)،<sup>۱</sup> و رذایل نیز چهار گونه است: جهل، ترس، ناپاکی و ظلم. بر این اساس انسان در معنای حقیقی به موجودی گفته می‌شود که به سعادت فضائل نائل شده باشد و شرور رذائل نیز از او دوری گریده باشد. بحث مهم در انسان‌شناسی حکیمان عصر اسلامی این است که چنین انسانیت‌تراز حکمت چگونه حاصل می‌شود و در جریان پاسخگویی به این پرسش موضوع ماهیت و چیستی جامعه نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

البته باید توجه داشت که در کنار این رویکرد غالب در میان جریان عقل‌گرایی عصر اسلامی، اندیشه دیگری نیز توسط ابن خلدون در کتاب مقدمه درباره چیستی امر اجتماعی بیان شده است. به عبارت دقیق‌تر در سنت خرد فلسفی عصر اسلامی، دو نوع مواجهه با پرسش از چیستی و ماهیت اجتماع را می‌توان از یکدیگر تمیز داد: رویکرد حکمت مدنی و رویکرد علم عمران. در ادامه به بررسی این دو رویکرد در شناخت ماهیت و چیستی جامعه می‌پردازیم.

## ۲. پرسش از ماهیت جامعه در رویکرد حکمایی

موضوع چیستی جامعه و اشکال مختلف آن در اندیشه حکمایی ذیل موضوع کمال و کمال غایی در حکمت مدنی و یا علم اخلاق مورد بررسی قرار گرفته است. به طور مثال، فارابی در دو اثر آراء اهل مدنیه فاضله و سیاست مدنیه نخستین کوشش‌هارا در افق اندیشه یونانی، برای شناخت انسان سعادتمد و مدنیه فاضله به عمل آورد. وی در فصل بیست و ششم کتاب

۱ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، صص ۱۰۹ - ۱۱۰.

آراء اهل مدنیه فاضله، ذیل عنوان گفتار در احتیاج انسان به اجتماع و تعاون، آراء خود را در این زمینه صورت‌بندی کرده است. فارابی بحث را با این مقدمه آغاز می‌کند که انسان برای حفظ قوام وجودی خویش و همچنین نیل به غایت کمال و سعادت نیازمند به زندگی در جامعه است و هیچ یک از افراد بشر بدون تمسک به مناسبات خاص جامعه ایده‌آل، امکان وصول به کمال متناسب با فطرت طبیعی خود را نخواهد یافت. این سخن بدان معناست که انسان سعادت‌مند تنها و تنها در جامعهٔ خاصی بدست می‌آید و بدون تأسیس چنین جامعه‌ای امکان وصل به غایت متعالی سعادت به طور اصولی متفتقی است. بر این اساس جامعه صورتی از زندگی انسانی است که دستیابی به کمال غایبی در آن و بواسطه آن میسر می‌شود. وی در توصیف مدنیه ایده‌آل با استفاده از استعاره بدن می‌گوید: «بمانند بدنی بود تمام الاعضاء و مانند آن گونه بدنی بود که همهٔ اعضای آن برتمامت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند». وی در ادامه نظام سلسه مراتبی مدنیه را با همان استعاره بدن انسان چنین تشریح می‌کند: «همان طور که اعضاء تن از لحاظ فطرت و قوت‌های طبیعی متفاصل و مختلف‌اند... و همین طور است حال مدنیه که اجزاء متشكله آن از لحاظ فطرت مختلف و متفاصله الهیات بودند». <sup>۱</sup> وی در بارهٔ تفاوت وجه استعاره‌ای بدن و مدنیه بر این نکته مهم پاشاری می‌کند که در استعاره بدن، اعضاء پیکر انسان و ترکیبی که از قوای او حاصل می‌شود، طبیعی‌اند. ولی در مقابل، عناصر متشكله مدنیه طبیعی‌اند ولی هیأت مرکبة این عناصر و خصوصیاتی که افراد به واسطه آن افعال مدنی را به انجام می‌رسانند، طبیعی نیست و ارادی است.<sup>۲</sup>

ابن‌سینا حکیم بزرگ عصر شکوفایی تمدن اسلامی، علی‌رغم تألفات فراوان در حوزهٔ حکمت، به اندک سختی درباره حکمت مدنی بستنده کرده است. وی در الهیات نجات و همچنین در الهیات شفا<sup>۳</sup> اشاراتی به موضوع جامعه کرده است. وی در الهیات نجات، بحث خود را از یادآوری این موضوع ابتدایی آغاز می‌کند که انسان‌ها برای برخورداری از زندگی مطلوب نیازمند همکاری و تعاون با دیگران‌اند و همین نیاز آنان را به سوی زندگی دسته‌جمعی سوق می‌دهد. او در نهایت جامعه را محصول همکاری و تعاون میان افراد قلمداد

۱ فارابی، همان، ص ۲۵۸.

۲ همان، ص ۲۵۸.

۳ ابن‌سینا (۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م)، *الشفاء الهیات* (۱)، راجعه و قدّم له ابراهیم مذکور، الفصل الخامس، قاهره: الادارة العامة للثقافة، صص ۴۵۱-۴۵۵.

می‌کند که ثمره آن به شکل‌گیری تمدن و جامعه می‌انجامد.<sup>۱</sup> ابن‌سینا پس از ذکر این نکته مقدماتی، به ضرورت وجود قوانین و ضوابطی که روابط و مناسبات اجتماعی را سامان بخشند، می‌پردازد و سپس وارد بحث نبوت می‌شود و از موضوع جامعه فاصله می‌گیرد.

خواجه نصیرالدین طوسی شارح و اندیشه پرداز مهم دیگری در حوزه تفکر حکما می‌است که برخلاف ابن‌سینا، موضوع حکمت مدنی را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. وی نیز همانند اسلاف خویش بحث در باره جامعه را با طرح ایده احتیاج نوع انسان به «معونت دیگر انواع و معاونت نوع خود، هم در بقای شخص و هم در بقای نوع»، آغاز می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چون وجود بشر بی‌معاونت برقرار نمی‌ماند و معاونت نیز بی‌اجتماع است و این نوع از اجتماع را تمدن خوانند. وی در تبیین تمدن به نکته مهمی اشاره می‌کند که رویکرد اجتماعی وی را آشکار می‌سازد. بنا به تعریف وی «تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها، تعاونی که سبب تعیش بود، می‌کنند». و سپس تصريح می‌کند که «مقصود از مدینه، نه مسکن اهل مدینه است، بل جمعیتی مخصوص است میان مدینه. و این است معنی آن چه حکما گویند الانسان مدنی بالطبع، يعني محتاج بالطبع الى الاجتماع المسمى بالتمدن».<sup>۲</sup> وی در باره نیاز طبیعی (طبیعی) انسان به زندگی در جامعه، برای نیل به سعادت، چنین استدلال می‌کند: «هیچ شخصی به افراد به کمال نمی‌رسد»، پس لاجرم نیازمند «تألیفی» است که همگان را در یاری و همکاری با یکدیگر، «به منزله یک شخص» درآورد و چون انسان‌ها «بالطبع متوجه به کمال» آفریده شده‌اند، پس «بالطبع مشتاق آن تالّف» نیز خواهد بود.<sup>۳</sup> همانطور که از استدلال خواجه نیز آشکار است، در رویکرد حکمت مدنی، جامعه دارای ماهیتی طبیعی است و لذا نمی‌توان آن را پدیده‌ای جعلی و تأسیسی دانست و به طریق اولی نمی‌توان در باره عوامل مختلف تأسیس آن به هم به نحو انضمامی نظرورزی کرد.

۱ ابن‌سینا (۱۳۷۷)، *الهیات نجات* (به همراه متن اصلی)، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز، صص ۳۱۹-۳۲۰. متن عبارت ابن‌سینا در این باره چنین است: «... و انه لابد ان يكون الانسان مكفياً باخره من نوعه... ولهذا اضطروا الى عقد المدن و الاجتماعات. فمن كان منهم غير محتاج فى عقد مدینته على شرائط المدینة، وقد وقع منه و من شركائه الاقتصار على اجتماع فقط. فإنه يحصل على جنس بعيد الشبه من الناس، عادم لكمالات الناس و مع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع و من تشبه بالمدینين».

۲ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، صص ۲۵۱-۲۵۲.

۳ همان، ص ۲۵۸.

## ۲. شناخت چیستی جامعه در علم الاجتماع(عمران)

در میان صاحب‌نظران عصر اسلامی، علاوه بر رویکرد حکمایی، رویکرد دیگری نیز از سوی عبدالرحمن بن خلدون صورت‌بندی شده است که دارای تفاوت‌هایی با رویکرد حکمت مدنی است. نکته قابل تأمل در الگوی شناخت جامعه توسط ابن خلدون این است که در رویکرد وی، بر خلاف رویکرد فیلسوفان که خصلتی انتزاعی داشت، تا حدودی واحد جنبه‌های انضمایی است. بدین معنی که بازتاب وضع موجود جامعه و گروه‌بندی اجتماعی عصر اسلامی را در آراء وی می‌توان مشاهده کرد.

نخستین وجه از نظریه اجتماعی ابن خلدون ناظر به علت پیدایش جامعه و همچنین علت ظهور اشکال مختلف اجتماع است. وی علت پیدایش اجتماعات را در نقش شکل زندگی اجتماعی انسان‌ها در رفع نیازهای معيشی شان جستجو می‌کند و برای آن نقش علی در تشکیل جوامع قائل می‌شود. او سپس درباره علت ظهور صور مختلف جوامع به تفاوتی اشاره می‌کند که این جوامع، در شیوه‌های مختلف معاش خود دارند.<sup>۱</sup> برای مثال او به جوامع بادیه‌نشین اشاره می‌کند که نوع روابط اجتماعی و ساختمان مناسبات اجتماع شان رابطه مستقیمی دارد با شکل معيشیت شبانی و صحرانشینی. وی در این باره می‌گوید:

شرایط اجتماع و همکاری ایشان در راه بدست آوردن نیازمندی‌ها و وسائل معاش و عمران از قبیل مواد غذایی و جایگاه و مواد سوختی و گرمی به مقداری است که تنها زندگی آنان را حفظ می‌کند و حداقل زندگی یا مقدار سد جوع در دسترس ایشان بگذارد. بی‌آن‌که در صدد بدست آوردن مقدار فزون تری برآیند، زیرا آن‌ها از گام نهادن در مرحله‌ای فراتر از آن عاجزند.<sup>۲</sup> وی سپس نتیجه می‌گیرد که «تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌های ییبانگرد و شهرنشین یکسان بر وفق امور طبیعی است و هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه‌ای می‌گرایند که اجتناب ناپذیر است.<sup>۳</sup>

ابن خلدون پدید آمدن تشکیل جوامع بادیه نشین را از لحاظ رتبت تاریخی و مدنی مقدم بر تأسیس مدینه می‌داند و دلیل آن را تقدم رفع نیازهای معيشی بر تجمل خواهی و آسایش طلبی مدینه و پایداری اجتماعی زندگی بادیه نشینی می‌پنداشد.<sup>۴</sup> با این حال، او نیز این

۱ ابن خلدون، همان، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲ همان، ج ۱، ص ۲۲۶.

۳ همان، ج ۱، ص ۲۲۷.

۴ همان، صص ۲۳۱-۲۳۰.

باور حکمت مدنی را مورد تأیید قرار می‌دهد که «اجتماعات بادیه نشین نسبت به اجتماعات شهرها ناقص‌اند، زیرا کلیه امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است، برای بادیه‌نشینان فراهم نیست». <sup>۱</sup> به علاوه نیاز بادیه‌نشینان به شهریان در امور ضروری است ولی شهریان به آنان در وسایل تجملی و غیر ضروری احتیاج دارند.

نکته بسیار با اهمیت در نظریه اجتماعی ابن خلدون راجع به کاربرست مفهومی مدینه است. ابن خلدون هرجا که سخن از مدینه به میان می‌آورد، مقصودش جوامع شهری واقعاً موجود است، در حال که حکمای مدنی وقتی از مدینه سخن می‌گویند، از آن تلقی شهر آسمانی و زیبا در عالم مثل افلاطونی را مدنظر دارند. مسئله با اهمیت دیگری که ابن خلدون در پیوند با این موضوع متعرض آن می‌شود، این است که بر خلاف حکمای مدنی، «شهرنشینی را پایان اجتماع و عمران بشر» قلمداد می‌کند.<sup>۲</sup> وی برای تبیین دیدگاه خود در این زمینه، مبادرت به ارائه «نظریه عصیت» می‌نماید. بر اساس نظریه عصیت، پیوندھای خونی و تباری جاری در حیات اجتماعی بادیه نشینی، از آن حیث از استحکام و ارزش اجتماعی بیشتری نسبت به پیوندھای جوامع شهری برخوردارند که در جوامع بادیه نشین هر یک از افراد قبیله نسبت به خاندان و پیوندھای تباری خود غرور قومی (نعره) دارند که از مسائل دیگر برایشان با اهمیت‌تر است. وی سپس تأکید می‌کند که «غرور قومی و مهری که خداوند در دلهای بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده در طبایع بشری وجود دارد و یاری گری به یکدیگر وابسته بدان می‌باشد».<sup>۳</sup> یکی از نکات مهمی که در نظریه اجتماعی ابن خلدون به آن پرداخته شده است، موضوع چگونگی و ساز و کارهای تشکیل اجتماع بزرگ قبایلی در گروههای قبیله‌ای است. وی در این باره می‌گوید:

«جامعه بزرگ (قبایلی) از راه عصیت بوجود می‌آید و عصیت از قبایل و جمیعت‌های بسیاری تشکیل می‌شود که جمیعت نیرومندتر از همه بر دیگر گروههای آن چیره می‌گردد و بر آن‌ها استیلا می‌یابد و آنگاه همه آن‌ها را یکسره به خود ملحق می‌سازد و بدین وسیله اجتماعات تشکیل می‌یابد».<sup>۴</sup>

یکی دیگر از وجود نظریه اجتماعی ابن خلدون، که نشانه تاثیر سرمشق غالب تفکر

۱ این خلدون، همان، ص ۲۹۲.

۲ همان، ص ۲۲۲.

۳ همان، ص ۲۴۱.

۴ همان، ص ۳۱۷.

حکمایی زمانه است، ارجاع وضعیت‌های اجتماعی به طبیع می‌باشد. وی برای جامعه طبیعتی خاص قائل است و سبب تمیز جوامع را از یکدیگر همین وجود طبیع مختلف اجتماعی می‌پندارد، با این تفاوت که خود سرشت‌ها و طبیع را در نتیجه عادات اجتماعی می‌داند.<sup>۱</sup>

ابن خلدون راز تأسیس جامعه بزرگ قبایلی را از طریق عصیت، با استفاده از استعاره مزاج و عناصر طبیع تبیین کرده است. در تبیین وی، «عصیت مخصوص قبیله به منزله مزاج برای موجود زنده» تشبیه شده است. او پس از این تشبیه، تحلیل خود را بر منطق مزاج در طب قدما استوار می‌کند و آنگاه می‌گوید: چون «مزاج مرکب از عنصرهایست» و «هرگاه عنصرها برابر و همسان فراهم آیند، به هیچ رو مزاجی از آن‌ها روی نمی‌دهد، پس لاجرم می‌بایست عنصری بر عناصر دیگر غلبه یابد تا امتزاج حاصل شود». او از این جاتیجه می‌گیرد که چون ساز و کار «عصیت همانند مزاج است لذتاً غلبه‌ای از عصیتی بر عصیت‌های دیگر صورت نگیرد»، جامعه بزرگ قبایلی نیز شکل نخواهد گرفت.<sup>۲</sup> استفاده این خلدون از استعاره بدن و مزاج یانگر غلبه این مفاهیم استعاره‌ای در تبیین ماهیت جامعه در عصر اسلامی، فارغ از تفاوت‌هایی است که میان نحله‌های مختلف فکری وجود دارد.

### ۳. اشکال طبقه‌بندی اجتماعی نزد عالمان عصر اسلامی

#### ۱. الگوی منزلتی

رویکرد منزلت‌گرایانه از جمله رویکردهای قدما بی که در شناخت جامعه عصر اسلامی به حساب می‌آید، از اعتبار بالایی برخوردار بوده است. مطابق این رویکرد جامعه به دو گروه منزلتی خاصه و عامه تقسیم می‌شود. البته این موضوع مهم را نباید از نظر دور داشت که بین دو طبقه خاصه و عامه سیالیت مدامی وجود داشت و موارد فراوانی از جابجایی اجتماعی میان این دو طبقه دیده شده است. به عبارت دیگر این وضعیت اجتماعی در ایران هیچ‌گاه شکل کاستی به خود نگرفت. از این رو به لحاظ تاریخی نمونه‌های متعددی از افراد طبقات خاصه را می‌توان سراغ داد که از طبقات عامه برخاسته بودند.

گروه «خاصه» به خاندان هیات حاکمه، امرای بزرگ، فرماندهان عالی رتبه سپاه و مأموران بلندمرتبه دیوانسالاری، علمای بزرگ و خویشان سبی هیأت حاکمه و افرادی که از طریق مقام و شغل به آن‌ها وابسته بودند، گفته می‌شد. البته به این فهرست، می‌توان تعدادی از

۱ ابن خلدون، همان، ص ۲۶۳.

۲ همان، ص ۳۱۷.

امراًی جزء دیوانیان، مالکان، مقاطعان مالیاتی، و بعضی از تجار و روحانیان را هم افزود. در سوی دیگر این طبقه‌بندی، گروه «عامه» یا عوام قرار داشت که از اقتشار و گروه‌هایی مانند: کارکنان دون پایه دیوانسالاری، روحانیان سطح پایین، تجار خردپا، پیشه‌وران کوچک، کارگران خدماتی- صنعتی و کارگران بخش کشاورزان، و سایر اقتشار کم درآمد و نوکران و خدمتکاران تشکیل شده بود. شایان ذکر است که این طبقه‌بندی بیشتر ناظر به گروه‌های جامعه شهری و تا حدودی روستایی بود و گروه‌های جامعه ایلی- عشیره‌ای در آن جایی نداشتند. به تعبیر لمبن، هر چند طبقه‌بندی جامعه ایران بر اساس رویکرد مذکور، کم و بیش، بازتابی از ساختار اجتماعی ایران تلقی می‌شد. از نظر لمبن برخی از این تبايان‌ها و تمایزات عبارتند از: ۱. فرق بین سپاه و سایر رعایا؛ ۲. تمایز میان ترکان و غیر ترکان (تاجیکان) و تمایز بین مغولان- ترکان با بقیه مردم؛ ۳. تفاوت میان مردم یکجاذشین و نیمه اسکان یافته و صحرانشین؛ ۴. تمایز میان خاصه و عامه؛ خاصه از خاندان حاکمه، امراًی بزرگ و فرماندهان سپاه و مأموران عالی رتبه دیوانسالاری، علمای اعلام و خویشان سببی طبقه حاکمه و افرادی که از طریق تعدد مقام و شغل وابسته به آن‌ها بودند، تشکیل می‌شد. البته به این فهرست تعدادی از امراًی جزو، دیوانیان، مالکان، مقاطعان مالیاتی، و بعضی از تجار و روحانیان را هم می‌توان افزود. از جانب دیگر، مأمورین دون پایه دیوانسالاری، علمای پایین رتبه، تجار خرد پا، محترف، کارگران و دهقانان متعلق به طبقه عامه بودند.<sup>۱</sup>

نکه مهم دیگری که باید بدان توجه داشت این است که ذیل این الگوی کلان طبقه‌بندی اجتماعی، در ادوار مختلف تاریخی، طبقه‌بندی‌های منزلتی مختلفی شکل گرفته است که با تعهد به دو گانه عامه و خاصه، در جاگذاری اقتشار و طوائف موجود در دو گانه مذکور، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. ذیلاً دو روایت از طبقه‌بندی اجتماعی در حکمت مدنی و عرفانی- متصرفه تبیین می‌شود.

ظاهرآ نخستین کوشش‌ها برای ارائه صورتی منظم از طبقه‌بندی جماعات و طوائف اجتماعی، به جز کارهای با ارزشی که به طور پراکنده و غیر نظاممند از سوی پاره‌ای از جغرافیانگاران و سیاحان به انجام رسید، از جانب حکماء مدنی صورت گرفته است. حکیمان مدنی برای باز شناساندن جامعه ایده‌آل به ناچار مبادرت به طبقه‌بندی مدنیه‌های مختلف کردند و باز برای این که بتوانند بر بنیادی جایگاه و کارکرد اقتشار مختلف جامعه را

<sup>۱</sup> لمبن، آن (۱۳۸۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی، ص ۲۴۴.

در جامعه ایده‌آل مشخص کنند، سخن از طبقات موجود جامعه رانده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، حکمای مدنی به عنوان مقدمه واجب در بحث از جامعه ایده‌آل، دو نوع طبقه‌بندی اجتماعی را صورت دادند که از جهت منزليتی بودن معیار طبقه‌بندی با یکدیگر مشابهت بسیار داشتند، ولی از لحاظ انتزاعی یا انضمامی بودن با یکدیگر متفاوت بودند. به طور مثال، در طبقه‌بندی کامل‌اً انتزاعی طبقات پنج گانهٔ جامعه بر حسب طبایع مختلف افراد، گروه‌های منزلي را صورت‌بندی کردند که ناظر به ویژگی‌های غیر اکسالی و غیر اجتماعی بود. در مقابل طبقه‌بندی دیگری نیز در کار حکمت مدنی دیده می‌شود که تا حدودی از معیارهای صرفاً انتزاعی و نظری فاصله می‌گیرد و معیارهای عینی را نیز مدنظر قرار می‌دهد. مثلًاً فارابی بر اساس معیار گستردگی و بزرگی جماعات آن‌ها را در سه دسته قرار می‌دهد: جماعت عظیمی (گروه بزرگ اجتماعی که از ملل و امتهای متعدد تشکیل می‌شود)، جماعت وسطی (جماعات ملت) و جماعت صغیری (جماعاتی که در یک شهر قرار دارند). این سه شکل از حیات اجتماعی، جوامع کاملی را شکل می‌دهند. در مقابل گروه‌های اجتماعی مستقر در دهات، محله‌ها، کوی‌ها و خانه‌ها قرار دارند که نوع اجتماعات آن‌ها ناقص‌اند.<sup>۱</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری چهار نوع اجتماع را از یکدیگر جدا می‌کند: نخست: اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد و از آن تحت عنوان اجتماع منزلي یاد می‌شود؛ دوم: اجتماع اهل محله؛ سوم: اجتماع اهل مدینه؛ و چهارم اجتماع امم کبار. وی سپس روابط سلسله مراتبی میان این انواع را چنین تبیین می‌کند: اول آن که اجتماعی جزو اجتماعی بود مانند منزل و مدینه؛ دوم، اجتماعی شامل اجتماعی مانند امت و مدینه بود؛ سوم، اجتماعی خادم و معین اجتماعی بود مانند قریه و مدینه. وی بر این باور است که چون اجتماعات اهل قرای (قریه‌ها)، اجتماعاتی ناقص‌اند، از این رو، به اجتماعی تمام یاری می‌رسانند.<sup>۲</sup> خواجه سپس بر سود جستن از استعاره طبایع و بر پایه تفسیر طیبیان در دانش حکما‌یاب، برای هر کدام از اصناف جامعه طبیعی اجتماعی قائل می‌شود و سپس نتیجه می‌گیرد که «همچنان که امزوجه معتدل به تکافی» عناصر طبیعی در بدن انسان حاصل می‌شود، در «تکافی اجتماعات نیز معتدل به تکافی» عناصر طبیعی خواهد بود. وی بر این اساس، تأکید می‌کند که

۱ فارابی، آراء اهل مدینه...، ص ۲۵۳.

۲ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۲۵۶.

۳ همان، ص ۲۵۷.

همان طور که غلبهٔ یکی از این عناصر طبیعی در بدن انسان موجب «انحراف مزاج از اعتدال و فساد نوع» خواهد شد، از غلبهٔ یک صنف بر اصناف دیگر اجتماعی نیز «انحراف امور اجتماعی از اعتدال و فساد نوع» به وقوع می‌پیوندد. خواجه با تکیه بر این مبانی، اقسام و جماعات مختلف جامعه را به چهار صنف طبیعی تقسیم می‌کند که به قرار زیر است:

نخست: اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف و فقهاء و قضات و کتاب و حساب و مهندسان و منجمان و اطباء و شعراء که قوام دین و دنیا به وجود ایشان بود و ایشان به مثابة آب‌اند در طبایع؛ دوم: اهل شمشیر مانند مقاتله و مجاهدان و مطوعه و غازیان و اهل شغور و اهل باس و شجاعت و اعوان ملک و حارسان دولت که نظام عالم به توسط ایشان بود و ایشان به منزلت آتش‌اند در طبایع؛ سیم: اهل معامله چون تجار... و محترفه و ارباب صنایع و حرفة‌ها و جباب خراج که معيشت بی‌تعاون ایشان ممتنع بود و ایشان بجای هوای‌اند در طبایع؛ و چهارم: اهل مزارعه چون بزرگران و دهقانان و اهل حرث و فلاحت و قوات همه جماعت مرتب دارند... و ایشان به جای خاک‌اند در طبایع.<sup>۱</sup>

در ارتباط با الگوی طبقه‌بندی جامعه توسط خواجه می‌بایست چند نکته را مورد توجه قرار داد: نخست آن که در این طبقه‌بندی کارکرد اجتماعی طبقات بر اساس خصلت طبیعی هر طبقه توضیح داده شده است و این امر به نقش‌های اجتماعی، خصلتی جبّی و ثابت می‌بخشد؛ و دوم آن که چون این طبقه‌بندی مسبوق به نظریهٔ مدنیّة فاضلله است، بخش‌هایی از جامعه که مادون مدنیّت - مطابق معیار جامعه مدنی حکم‌آیی‌اند - مانند اقسام پایین جامعه شهری و طائف مختلف ایلات و عشایر، در آن جایی ندارند؛ و سوم این که در این طبقه‌بندی اقسام موقعیت‌های منزلتی مختلفی را اشغال کرده‌اند و اصناف بالا نسبت به اصناف پایین دستی خود از افضلیت برخوردارند.

شایان ذکر است که این سیاق از طبقه‌بندی جامعه که ریشه در نوع معيشت مردمان جوامع شهری و روستایی داشت، بعدها نیز به شیوه‌ای رایجی برای طبقه‌بندی اصناف مختلف جامعه در عصر اسلامی مبدل شد. مثلاً به پیروی از همین سیاق، در پاره‌ای از متون عرفانی- اخلاقی نیز مبادرت به طبقه‌بندی اجتماعی شد. صوفیان و عالمان اخلاق نیز مانند حکیمان مدنی، ابتدا به ساکن، کاری با طبقه‌بندی اجتماعی نداشتند و تنها به تبع تفاوت تربیت اصناف مختلف جامعه متعرض شدند. از جمله می‌توان به کاربست این طبقه‌بندی اجتماعی

۱ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۳۰۵.

توسط صوفیان و عالمان اخلاق در کتاب مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد تأليف شیخ نجم الدین رازی اشاره کرد. رازی در باب پنجم و به هنگام نحوه سلوک طوایف مختلف اجتماعی، آن‌ها را به سیاق طبقه‌بندی منزلتی حکمت مدنی گروه‌بندی کرده است. البته وی به جای اصطلاح طبقه، از واژهٔ رایج آن روزگار یعنی «طوایف» برای طبقه‌بندی اجتماعی جوامع عصر اسلامی سود جسته است. هر چند وی به تصریح به دو گانهٔ خاصه و عامه در طبقه‌بندی اجتماعی خود اشاره نمی‌کند ولی سیاق طبقه‌بندی کاملاً در همان چهار چوب صورت پذیرفته است.

رازی نیز همانند دیگر صاحب‌نظران، در تبیین جایگاه و کارکرد اجتماعی این طبقات در نظم کلان جامعه از مفاهیم استعاره‌ای مهمی مانند «بدن انسان»، «خیمه» و «گله» استفاده کرده است. به روایت رازی، جامعه عصر اسلامی از شش «طایفه» تشکیل شده است. البته باید توجه داشت که اصطلاح طایفه، در عصر اسلامی، دارای حوزهٔ معنایی و اطلاق عملی وسیعی است. به طور مثال طایفه در ادبیات این عصر و در یک معنی وسیع، به معنای مطلق گروه، جماعت و دسته از هر نوع و جنسی اعم از جاندار و بی‌جان گفته شده است، هر چند بیشترین کاربست آن ناظر به جماعت و گروه‌های خرد و کلان اجتماعی بود. هم‌چنین وی در مقام بیان دسته‌بندی کلان اجتماعی خویش و هم به هنگام توضیح لایه‌های اجتماعی هر دسته از اصطلاح طایفه استفاده می‌کند. در اینجا برای جلوگیری از آشتفتگی و ابهام در ایصال طبقه‌بندی اجتماعی او، از اصطلاح طایفه برای طبقات اصلی و از اصطلاح دسته برای توضیح لایه‌های درونی هر طایفه استفاده می‌کنیم.

در طبقه‌بندی رازی «ملوک، ارباب فرمان و فرمانروایان» نخستین طایفهٔ جامعه را تشکیل می‌دهند و نقش «دل» را در جامعه و همچنین در طایفهٔ حاکمان ایفا می‌کنند.<sup>۱</sup> از این رو در این نظم سلسلهٔ مراتبی، نقش اجتماعی «أمر به وظایف اجتماعی طبقات پایین‌تر» به آن ها و اگذار شده است. بنابراین ملوک دو وظیفه مهم را بر عهده دارند، نخست آن که هر کدام از طبقات را «هر چه لایق آن‌هاست»، به آن‌ها می‌دهد و دوم، «آن‌ها را مأمون از اشرار گرداند». <sup>۲</sup> قابل ذکر است که رازی در جای دیگری برای تبیین نقش اجتماعی این دسته، از استعارهٔ «شبان» نیز سود می‌برد و می‌گوید که اینان چون شبانند و «بر شبان واجب است که رمه- در اینجا استعاره‌ای است برای جماعت رعيتان- را از گرگ نگهدارد و در دفع شر او

<sup>۱</sup> ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهور الاسدی معروف به شیخ نجم الدین رازی (۱۳۵۳)، مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد، تهران: سازمان انتشاراتی سنا، صص ۲۲۲، ۲۴۵.

<sup>۲</sup> همان، ص ۲۴۶.

کوشد<sup>۱</sup>. «وزیران و بزرگان در گه و دیوان» در دسته دوم طایفه نخست را تشکیل می‌دهند. به روایت رازی، نقش اجتماعی این دسته آن است که چون عقل در بدن انسان عمل نمایند و از این رو، بر ملوک لازم است که «با مشاورت و صلاحید آن‌ها به رعایت حقوق عباد و بلاد از خاص و عام قیام می‌نمایند»<sup>۲</sup>. دسته بعدی طایفه نخست را «مستوفیان، مشرفان، ناظران، منشیان، حاجبان، خازنان و معماران دربار و دیوان» شامل می‌شود. اینان، در بیان استعاره‌ای، کار کرد دماغ، جگر، شش، سپر، زهره و کلیه را در بدن طایفه حاکمه ایفا می‌کنند. گروه‌های «خدمات، حشم، اجناض، لشگریان، مریان قوا، علمداران، حواشی خیل و ستور»، دسته بعدی طبقه نخست را تشکیل می‌دهند. این گروه به مانند عرق، اعصاب، شرائین، شعر، عضلات، اصایع، عظام، امعاء و مجاری دخول و خروج در بدن اند و لذا در طایفه باید چنین کار کرد اجتماعی را عهده‌دار شوند. سرانجام نوبت به دسته «زرگران، طباخان، خطیبان، شاعران، دربانان، سرایداران، میران شب و روز دربار» می‌رسد که نقشان در طایفه به مانند نقش دست و ساعد، عضد و ران، زانو و ساق، پای و ناخن در بدن انسان است.<sup>۳</sup>

«علماء» طایفه دوم اجتماعی را در قشربندی اجتماعی رازی تشکیل می‌دهند. وی طایفه علماء را به دو دسته بزرگ عالمان علوم ظاهر – متشرعنان – و عالمان علوم باطن – صوفیان و عارفان – تقسیم می‌کند. بر اساس قشربندی او صوفیان و درویشان در دسته عالمان علوم باطن و مفتیان، مذکران و قضات ذیل دسته عالمان علوم ظاهر جای داده می‌شوند.<sup>۴</sup>

طایفه سوم را «ارباب نعم و اصحاب اموال» تشکیل می‌دهند.<sup>۵</sup> هر چند رازی درباره دسته‌بندی درونی این طایفه توضیحی نمی‌دهد با این حال، بر اساس قرائن و شواهد می‌توان این طور استنباط کرد که مقصود وی از این طایفه همان اعیان و اشراف بزرگ باشد.

طایفه چهارم به «رؤسائے و دهاقین و مزارعنان» اختصاص دارد. منظور رازی از رؤسائے در این جا، رؤسائی اقوام‌اند و نقش عمده آنان نیز، در بیان استعاره بدن، نقش «سر» است برای «قوم». و «کار سر، نظر کردن و داشتن گوش و بیان کردن زبانست»<sup>۶</sup>. وی اشار این طایفه را به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست: «رؤسائے و دهاقین» که صاحب مال و ملک‌اند و بر

۱ نجم‌الدین رازی، همان، ص ۲۴۸.

۲ همان، ص ۲۵۶.

۳ همان، صص ۲۵۷ - ۲۵۸.

۴ همان، ص ۲۷۴.

۵ همان، ص ۲۸۶.

۶ همان، ص ۲۹۴.

«زارعان، شاکردان، مباشران و مزدوران» ریاست دارند. دوم: «مباشران، کدخدایان و نماینده‌گان» هستند و نقش واسط را میان رعیت و رؤسا و دهاقین بر عهده دارند. سوم: «مزارعان و مزدورانند» که در ملک دیگران برزیگری دارند.<sup>۱</sup>

در این طبقه‌بندی، «اهل تجارت» در طایفه پنجم جامعه عصر اسلامی قرار دارند. رازی در باره اقسام این طایفه نیز توضیحی نمی‌دهد و صرفاً به ذکر نامی از آنان و این که نقش داد و ستد کالا را بر عهده دارند، چیز بیشتری بیان نمی‌نماید.<sup>۲</sup>

«محترفه و اهل صنایع» آخرین طایفه را در جامعه تشکیل می‌دهد. رازی حرفت و صنعت را نتیجه علم و قدرت و این دو را نتیجه روح، به قدر قوت، می‌داند. روح به کارفرمایی عقل که نایب اوست، و با استعمال آلات و ادوات جسمانی، قوت این حرف و صنایع را به فعلیت در می‌آورد.<sup>۳</sup>

از مقایسه طبقه‌بندی خواجه و شیخ رازی چند نکته فهمیده می‌شود. نخست: در طبقه‌بندی خواجه، حاکمان بیرون از نظام طبقه‌بندی جامعه و فرای آن قرار داده شده است و حال آن که در طبقه‌بندی شیخ حاکمان نیز به عنوان یکی از طبقات جامعه و البته بر فراز آن جای داده می‌شوند. دوم این خواجه در طبقه‌بندی خود از مفاهیم استعاره‌ای بدن انسان و طبیع سود می‌برد، در صورتی که شیخ علاوه بر استفاده از مفهوم اعضای بدن از مفاهیم استعاره‌ای دیگری مانند گله و خیمه نیز بهره برده است.<sup>۴</sup>

شكل دیگری از طبقه‌بندی اجتماعی بر اساس رویکرد منزلي را در کار ابن خلدون می‌توان مشاهده کرد. وی طبقات جامعه را به دو دسته باديه‌نشينان و شهرنشينان تقسيم می‌کند. از اين رو طبقه‌بندی ابن خلدون را در زمرة طبقه‌بندی‌های منزلي قرار داديم که وی نیز میان دو نوع جامعه باديه‌نشيني و شهرنشيني ترتيب منزلي قائل می‌شود و یکی را بر دیگری رحجان می‌دهد. وی در اين باره می‌گويد: «عمران (اجتماع) گاهی به صورت باديه نشيني است... و گاه به شكل شهرنشيني است... و برای هر يك كيفيات اجتماعي، پيش آمد هاي و تحولات ذاتي روی می‌دهد».<sup>۵</sup>

ابن خلدون در ادامه در طبقه‌بندی خود، صحرانشينان را به دو گروه کشاورزان و

۱ نجم‌الدین رازی، همان، صص ۲۹۴-۲۹۷.

۲ همان، ص ۲۹۸.

۳ همان، ص ۳۰۲.

۴ همان، ص ۷۵.

دامداران تقسیم می‌کند. کشاورزان به کار کشاورزی از قبیل درختکاری و کشت و زرع مشغول‌اند و دامداران نیز دسته‌ای هستند که «امور پرورش حیوان‌ها مانند گوسفندداری و گاوداری و تربیت زنیور عسل و کرم ابریشم را پیشنهاد می‌خود ساخته‌اند تا از نسل گذاری آن‌ها بهره مند شوند و محصول‌های آن‌ها را مورد استفاده قرار دهند». همچنین، به روایت ابن خلدون، شهنشیان نیز به دو گروه بازرگان و صاحبان حرفه انقسام می‌یابند.<sup>۱</sup>

### ۲. گوی طبقه‌بندی تباری-قومی

مفهوم تبار یا قومیت در معنای قدماًی، یکی از مفاهیم آشنا در عصر میانه به حساب می‌آید. مسعودی در *التتبیه والاشراف*، از «زبان»، «خلق و خوی» و «هیکل»، به عنوان خصوصیاتی که موجب تمیز تبارهای مختلف از یکدیگر می‌شود، نام می‌برد. وی بر این اساس، هفت گروه تباری را از یکدیگر متمایز می‌کند. گروه‌های هفت گانه تباری که او نام برد است، عبارتند از: ۱. پارسیان؛ ۲. کلدانیان؛ ۳. یونانیان، روم، سقلاب، فرنگ؛<sup>۲</sup> ۴. لوییه که مصر جزو آن است؛<sup>۳</sup> ۵. طوایف ترک خرقان، غز، کیماک، طفرغز و خزر؛<sup>۴</sup> ۶. هند، سند و مجاور؛<sup>۵</sup> ۷. چین و سیلی.<sup>۶</sup>

گردیزی نیز به نقل از ابن مقفع در کتاب *ربع الدنيا*، بر پایه روایات ماخوذ از تورات، درباره ریشه تبارهای موجود بشری داستانی را بیان می‌کند که در آن از سه فرزند نوح به نامهای سام، حام و یافث نام برد می‌شود. براساس حکایت او، نوح جهان را میان سه فرزندش قسمت کرد. زمین سیاهان مانند زنج، حبشه، نوبه، برابر را به حام داد. و عراق، خراسان، حجاز، یمن، شام و ایرانشهر را برای سام به جای گذاشت و ترک، سقلاب، یأجوج، مأجوج تا چین را نیز به یافت بخشید.<sup>۷</sup>

اگرچه ریشه بخش مهمی از طبقه‌بندی‌های تباری به روایت‌های دینی و اسطوره‌ای بر می‌گردد و چندان قابل اثبات و رد تاریخی نیست. با این حال کاربست آن برای طبقه‌بندی طوایف مختلف نشان دهنده تأثیرگذار بودن عنصر قومی در ایجاد تمایز اجتماعی در آن دوره بوده است.

۱. ابن خلدون، همان، ج ۱، ۲۲۷-۲۲۵.

۲. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۳۸۱)، *التتبیه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پائیندۀ، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۷۳-۷۹.

۴. ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی (۱۳۶۲)، *تاریخ گردیزی*، تهران: نشر دنیای کتاب، ص ۵۴۶.

## نتیجه‌گیری

مسئله شناخت جامعه، علم الاجتماع و الگوهای عمدۀ در طبقه‌بندی اجتماعی در عصر اسلامی، موضوع بسیار با اهمیتی است. زیرا همان‌طور که نتایج بررسی‌های این تحقیق آشکار کرد، موضوع شناخت جامعه و علم الاجتماع در دورۀ اسلامی، حتی در دورۀ شکوفایی تمدن اسلامی، چندان فروغی نیافت و آثار فکری قابل ملاحظه‌ای به بار نیاورد. مسئله این است که نه تنها در عصر تمدن اسلامی، «علم» شناخت جامعه سر بر نیاورد، حتی شناخت جامعه در افق اندیشهٔ فلسفی نیز صورت نپذیرفت. پاسخ این مسئله در تبیین نگرش تفکر افلاطونی بر حکمت مدنی سراغ داده شد و معلوم گشت که علی‌رغم وجود بصیرت‌های ابتدایی در زمینه پرسش از امر اجتماعی، خصوصاً در تحقیقات خواجه‌نصیرالدین طوسی و عبدالرحمن بن خلدون، اما غالبۀ بی‌بدیل حکمت مدنی افلاطونی این کوشش‌های اولیه نیز ره به جایی نبرد و عملاً با تحويل پرسش اجتماعی به ساحت اخلاقی و یا سیاست مدنی، امکان تأسیس دانش اجتماعی میسر نشد. حتی کوشش‌های ابن خلدون نیز به دلیل غالبۀ تفکر حکمایی با این که توید گشاشی جدید را می‌داد، فرجامی بهتر از حکمت مدنی نیافت. این امر در عمل، متفکران عصر اسلامی را از مذاقه پیرامون مسائل اجتماعی آن روزگار باز داشت و بالطبع تاریخ اجتماعی را نیز با فقر چشم‌گیری در زمینه منابع و مدارک مواجه ساخت. نتیجه این ناتوانی علمی در دانش اجتماعی را به وضوح می‌توان در سنتی و ناستواری نظری و حتی عملی طبقه‌بندی‌های رایج اجتماعی، که توسط عالمان صورت گرفته است، مشاهده کرد.

## منابع و مأخذ

- ابن‌سینا، ابوعلی (۱۳۸۰/۱۹۶۰)، *الشفاء: الهیات* (۱)، راجعه و قدّم له ابراهیم مذکور، قاهره: الادارة العامة الثقافة، الفصل الخامس.
- ——— (۱۳۷۷)، *الهیات نجات* (به همراه متن اصلی)، ترجمه سید یحییٰ یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۶)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گتابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ابن‌نديم، محمدبن‌اسحاق (۱۳۴۳)، *الفهرست*، ترجمۀ رضا تجدد، تهران: کتابخانۀ ابن‌سینا.
- احمدی، حسن (زمستان ۱۳۹۱)، مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو دربارۀ ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه‌ها در زندگی پس از مرگ، *فصلنامۀ علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی*، س ۸، ش ۳۱.
- الاخوینی البخاری، ریبع بن‌احمدابو‌بکر (۱۳۴۴)، *هدایت المتعالین فی الطّب*، به اهتمام جلال متینی، مشهد:

- انتشارات داشگاه مشهد.
- الاسدی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهور معروف به شیخ نجم الدین رازی (۱۳۵۳)، مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد، تهران: سازمان انتشاراتی سنایی.
  - توسلی، غلام عباس (۱۳۶۹)، ده مقاله در جامعه شناسی دینی و فلسفه تاریخ و...، تهران: انتشارات قلم.
  - خراسانی، شرف الدین: مقاله ابن سینا، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چ ۴، نسخه الکترونیک دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
  - خوارزمی، محمد بن یوسف (۱۳۴۷)، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
  - خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۲)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، تهران: انتشارات اطلاعات.
  - داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر سخن.
  - سجادی، محمد صادق (۱۳۶۰)، طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی، تهران: ناشر مؤلف.
  - طباطبائی، جواد (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
  - طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.
  - غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۶) احیاء علوم الدین، ترجمه مولید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  - فارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۳۶۴)، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
  - ——— (۱۳۵۹)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحسیه دکتر سید جعفر سجادی، تهران: ناشر کتابخانه طهوری.
  - الفارابی، ابو نصر محمد (۱۹۹۱)، کتاب الملة و نصوص اخری، حقها و قدم لها و علق عليها محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
  - گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۶۲)، تاریخ گردیزی، تهران: نشر دنیای کتاب، تهران.
  - لمبنی، آن (۱۳۸۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آزاد، تهران: نشر نی.
  - مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۸۱)، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  - مقدم، محمد باقر (۱۳۷۳)، درآمدی بر رده بندی علوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
  - نصر، سید حسن (۱۳۵۰)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر اندیشه.

## تأثیر آموزه‌های تصوف بر مقتل نگاری کربلا؛ مطالعه موردی *اللهوف علیَّ قتلی الصفوون*

عباس برومند اعلم<sup>۱</sup>

رقیه میرابوالقاسمی<sup>۲</sup>

عباس حسن خانی<sup>۳</sup>

**چکیده:** همزمان با سط و گسترش اندیشه‌های صوفیانه در جهان اسلام از سده هفتم هجری و نزدیکی تصوف و تشیع به یکدیگر، رویکردهای صوفیانه بر مقتل نگاری کربلا -همچنان که بر برخی دیگر از مکتوبات دینی و تاریخی -تأثیر گذاشته است. این مطلب با مطالعه متون مکتوب این دوره و توجه به شاخص‌های اندیشه‌های تصوفی در آن و شناسایی و ردیابی این اندیشه‌ها در متون مزبور قابل مطالعه و بررسی است. در مقاله حاضر، سعی شده با روش توصیفی -تحلیلی و با تکیه بر پژوهش کتابخانه‌ای، به این سؤال پاسخ گفته شود که کتاب *لهوف*، اثر سید ابن طاووس، به عنوان یکی از مقالل مهم و مشهور واقعه کربلا از اندیشه‌های صوفیانه چه تأثیراتی پذیرفته است. تابع حاصل از این مطالعه نشان می‌دهد که در مقتل *لهوف*، تأثیرپذیری از آموزه‌های تصوف و نمادهای آن، ولو بهمیزان اندک، وجود دارد و نویسنده آن، علی رغم اینکه به هیچ طریقت صوفیانی‌ای وابسته نبوده است، مباحث صوفیانه و عرفانی را در اثر خود بازتاب داده است.

**واژه‌های کلیدی:** تصوف، سید ابن طاووس، کربلا، *لهوف*، مقتل نگاری.

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) Aboroomanda@yahoo.com

۲ استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی Seyyederoghayye@yahoo.com

۳ داشت آموخته حوزه علمیه و کارشناس ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی (نویسنده مسئول) Hasankhaniabas@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۶/۲۹ تاریخ تأیید: ۹۲/۰۹/۳۰

## Influence of mystical thoughts on *Maqtals* of Karbala; the case study of *Al-Lohuf ala Qatla al-Tofuf*

Abbas Borumand A'alam<sup>1</sup>  
Roghayye MirAbolghasemi<sup>2</sup>  
Abbas Hasankhani<sup>3</sup>

**Abstract:** Along with the development of Sufic thought in the Islamic world from the seventh century and Sufism and Shia closeness to each other, Sufi approaches to the genre of writing *Maqtals* of Karbala, like some other religious and historical literature, came into fashion. This can be proved by investigating written texts of that period, exploring the Sufic thoughts of it, specifying the features of these thoughts, and pursuing and tracing them in the mentioned texts. In the present study, an analytical descriptive method based on library research has been used to answer the posed-question what impacts the book *Lohuf* of Sayyid Ibn Tavus, as one of the most important and famous *Maqtals* of Karbala, has accepted from the Sufic thoughts. The results of this study show that, despite of author's independance of any Sufic order, the influence of the teachings of Sufism and mystical issues is reflected in *Lohuf*.

**Keywords:** Sufism, Sayyid Ibn Tavus, Karbala, *Lohuf*, Maqta.

---

1 Assistant Professor of History in International University of Imam Khomeyni  
Aboroomanda@yahoo.com

2 Assistant Professor of Encyclopedia Islamica Foundation Seyyederoghayye@yahoo.com

3 Educated at Hawza and graduate student of MA in History of Culture and Civilization of Islamic Nations Hasankhaniabas@yahoo.com

## مقدمه

دربارهٔ تصوف و تشیع از جهات گوناگون می‌توان به پژوهش پرداخت. در این میان، ارتباط تصوف و تشیع پس از حملةٍ مغول، به دلیل نزدیکی این دو به هم و آمیختگی‌شان، و نیز فراز و نشیب‌هایی که به خود دیده‌اند، از اهمیت قابل توجهی برخوردار است.

ضعف خلافت عباسی و حملهٔ مغلولان به جهان اسلام در سدهٔ هفتم، آغازگر تحولات مهمی در زندگی مسلمانان بود. تغییرات در ساختار سیاسی سنی‌مذهب بغداد پس از حملهٔ مغول، دگرگونی‌های سیاسی و عقیدتی اسماعیلیان نزاری، گرایش عمومی به تصوف، و فراهم‌شدن زمینهٔ حضور جدی‌تر شیعیان در عرصه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی از مهم‌ترین نتایج این حمله بود. پس از تهاجم مغلولان، گفتمان تشیع-تصوف امکان تازه‌ای برای اظهارنظرهای مختلف سیاسی، اجتماعی و علمی به دست داد که آثار مهمی داشت. حملهٔ مغلولان به جهان اسلام و فروپاشی خلافت عباسی برای شیعیان امکانی فراهم آورد تا با آرامش و آزادی بیشتری به امور مذهبی خود بپردازند. در این دورهٔ تاریخی که هم‌زمان با گسترش اندیشه‌های شیعی است، شاهد گرایش گروه‌هایی از صوفیان اهل سنت به تشیع هستیم که نیجهٔ آن، پیدایش نهضت‌ها و طرقهای صوفی‌شیعی در برخی نواحی است.

در این دوران، تصوف و تشیع با نزدیکی هرچه بیشتر به یکدیگر، برای نخستین بار در تاریخ‌شان، نمونه‌هایی از جنبش‌های فکری به وجود آورده‌اند که آمیخته‌هایی از هر دو بودند.<sup>۱</sup> نزدیکی تشیع و تصوف، علاوه بر عرصهٔ سیاسی، در عرصه‌های دیگر نیز تغییر و تحولاتی ایجاد کرد. یکی از آن‌ها عرصهٔ علمی، خصوصاً نگارش کتب و رساله‌هاست. کتاب‌هایی که صوفیان و علمای شیعه در این دوره نگاشته‌اند متأثر از این گفتمان جدید است و این تأثیر و تأثیرات در آن‌ها قابل بررسی است.

یکی از گونه‌های نگارشی در این دوره که می‌تواند از این نظر مورد بررسی قرار گیرد تاریخ‌نگاری و مقتل‌نویسی مربوط به واقعهٔ کربلاست که تأثیر این گفتمان جدید بر آن قابل مشاهده است. تعدادی از مقتل‌های نگاشته‌شده در این دوره که کم و بیش تحت تأثیر اندیشه‌های صوفیانه نیز قرار گرفته‌اند، در سطح وسیعی در جامعهٔ شیعی و ایرانی مشهور شده و اثر گذار بوده‌اند. بررسی و پژوهش دربارهٔ این مقالات و تبیین چگونگی ارتباطشان با اندیشه‌های

<sup>۱</sup> در این باره بنگرید به حسین میرجعفری (۱۳۸۹ش)، تاریخ تحولات سیاسی/اجتماعی/اقتصادی و فرهنگی ایران در دورهٔ تیموریان و ترکمانان، تهران: انتشارات سمت، چ، ۳، ص. ۱۶۸.

صوفیانه می‌تواند کمک شایانی به روشن شدن زوایایی مختلف برخی روایات واقعهٔ کربلا بکند. از جمله این مقاتل، مقتل اللهوف علی قتلی الطفوف (ناله بر کشتگان طفوف)،<sup>۱</sup> از سیدابن طاووس است. این کتاب، هم به لحاظ جایگاه و شهرت نویسنده و هم به دلیل شهرتی که در محافل و مجالس عزاداری دارد، در حوزهٔ عاشورا پژوهی، از جمله کتب تأثیرگذار محسوب می‌شود. به همین دلیل، تحقیق دربارهٔ میزان تأثیرپذیری این کتاب از اندیشه‌های صوفیانه هم عصر خود اهمیت دارد.

در پژوهش حاضر، علاوه بر مقتل اللهوف که منبع اصلی است، از برخی کتاب‌های دیگر نیز بهره برده‌ایم. یک دسته از این منابع، آثار صوفیانه است که در پژوهش حاضر از کتب اصلی محسوب می‌شوند. در دورهٔ میان قرن‌های هفت تا ده هجری قمری، به دلیل گسترش تصوف، صوفیان کتاب‌های زیادی نگاشتند که تعدادی از آن‌ها در پژوهش حاضر مورد استفاده قرار گرفته‌اند. این دست منابع، حداقل از دو جهت برای ما حائز اهمیت هستند:

۱. آشنایی با ویژگی‌ها، و اصول تصوف در دورهٔ مورد بحث.
۲. ارزیابی میزان و چگونگی رویکرد صوفیان این دوره به تشیع و آموزه‌های اهلیت (ع).

آثار دیگر شامل برخی کتب تاریخی و پژوهش‌های جدید است که به لحاظ اینکه پژوهش ما، علاوه بر تمرکز بر جنبه‌های تصوفی، صبغه‌ای تاریخی و اجتماعی نیز دارد، از این منابع بهره برده‌ایم.

هم دربارهٔ تاریخ کربلا و هم دربارهٔ تصوف و تحولات آن پژوهش‌های زیادی انجام شده است. آنچه در این پژوهش‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته تأثیر متقابل این دو بر یکدیگر بوده است. آثاری که در حوزهٔ تصوف پژوهی نگاشته شده‌اند بیشتر به تاریخ تصوف، آموزه‌ها و اصول صوفیه، شرح زندگانی صوفیان بزرگ و معروفی طریقت‌های تصوفی پرداخته‌اند. هر چند در کتاب‌هایی چون تشیع و تصوف تا آغار سدهٔ دوازدهم هجری، اثر کامل مصطفی شیبی و موضع تشیع در برابر تصوف، نگاشته داود الهامی، به رابطهٔ تصوف و تشیع پرداخته شده است،<sup>۲</sup> ارتباط این دو در مورد واقعهٔ کربلا کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته

۱ «طف» را زمین بلند و نیز موضعی در کربلا گفته‌اند. افزون بر این، در منابع مختلف و نیز نسخه‌های خطی کتاب، نام آن به شکل‌های دیگری چون «الملهوف علی قتلی الطفوف»، «اللهوف فی قتلی الطفوف»، و «الملهوف علی اهل الطفوف» هم آمده است.

۲ داود الهامی (۱۳۷۸ش)، موضع تشیع در برابر تصوف، قم: انتشارات مکتب اسلام؛ کامل مصطفی شیبی (۱۳۸۷ش)، تشیع و تصوف تا آغار سدهٔ دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.

است. در این مقاله، به دنبال تحلیل این موضوع در عرصهٔ تاریخ‌نگاری کربلا با تکیه بر مقتل لهوف سید ابن طاووس هستیم.

آخرین نکته‌ای که باید به آن اشاره کنیم رویکردهای مختلفی است که در بررسی واقعهٔ کربلا وجود دارد. به دلیل اهمیت و جایگاه واقعهٔ کربلا، گروههای مختلف با رویکردهایی متفاوت، این واقعه را بررسی کرده‌اند:

رویکرد عاطفی-احساسی با مشخصه‌های پرنگ کردن مظلومیت امام حسین (ع) و اهلیت ایشان و تأکید بر مظالم امویان و کوفیان بر آن‌ها و تلاش برای احساسی کردن مخاطب و برانگیختن عواطف مذهبی وی در گریهٔ بر امام حسین (ع) و شهدا و اسیران کربلا. از جمله کتاب‌هایی که متنضم این رویکردند آثار حسن بن حسین شیعی سبزواری (در ۷۵۷ق) است. رویکرد جامعه‌شناسی؛ با مشخصه‌های تبیین رفتار اجتماعی مردم کوفه در برخورد با امام حسین (ع) و تحلیل اجتماعی واقعهٔ کربلا. کتاب حسین، وارث آدم اثر دکتر علی شریعتی، شامل این رویکرد است.

رویکرد علمی-تاریخی؛ با مشخصه‌های تکیه بر منابع دست اول و تاریخی در بررسی واقعهٔ کربلا و استخراج مطالب اصلی و دور از تحریفات منابع دوره‌های بعد. از نگاشته‌های شامل این رویکرد کتاب پس از پنجاه سال؛ پژوهشی تازه پیرامون قیام امام حسین (ع) اثر دکتر سید جعفر شهیدی است.

اما در این بین، رویکرد صوفیانه، یا به تعییری عارفانه هم، در مطالعات تاریخ کربلا جایگاه ویژه‌ای دارد. مهم‌ترین ویژگی‌های رویکرد صوفیانه به این شرح‌اند: ۱. تقدیرگرایی. ۲. تکیه بر عشق و جذبهٔ الهی. ۳. تکیه بر مکاففات و خوابهای اولیا و بزرگان در توضیح وقایع شهادت امام حسین (ع). ۴. به کارگیری مفاهیم و تعابیر صوفیانه در بیان تاریخ واقعهٔ کربلا. رویکردی ترکیبی هم در کتاب‌هایی که دو یا چند مورد از رویکردهای مورد اشاره را با هم دارند منعکس شده است. از این دست است مقتل روضة الشهداء کاشفی (۹۱۰ق) که رویکردهای صوفیانه و عاطفی-احساسی را با هم دارد.

### نگاهی به زندگانی مؤلف کتاب

رضی‌الدین علی بن طاووس در تاریخ امامیه شخصیتی تأثیرگذار است. وی که متعلق به خاندانی سرشناس بود در ۱۵ محرم سال ۵۸۹ق در شهر حله به دنیا آمد. ابن‌طاووس در حله رشد

یافت و تحصیلات آغازین خود را در آنجا گذراند. وی برای علم آموزی و کسب معرفت در بغداد، نجف، کربلا، کاظمین و سامرا نیز رحل اقامه افکند.

سید در طول زندگی خود، چندین بار توسط حکام، دعوت به کارهای دولتی شد، اما قبول نکرد. مستنصر عباسی(ح. ۶۲۳-۴۰۰ عق) چندین بار کوشید ابن طاووس را به سیاست بکشاند و او را نقيب طالیان کند، اما سید قبول نکرد. پس از ورود مغولان به بغداد (۵۶۴ عق)، هولاکو خان نیز با سید برخورد خوبی داشت. این عالم بزرگ نهایتاً در سال ۶۴۰ عق از دنیا رفت.<sup>۱</sup> سید آثار و کتب فراوانی دارد که ۲۳ مورد آن‌ها به‌طور کامل به دست ما رسیده است. از بین این آثار، کتاب *اللهوف علی قلی الطفوف* جایگاه مهمی در میان مقاتل کربلا داشته و مورد توجه شیعیان بوده و از منابع مهم در روشهای خوانی‌ها محسوب شده است.

### فضای تصوف در عصر سید و ارتباط وی با این جریان

از جمله پیامدهای حمله مغول، یکی گسترش تصوف بود و دیگری آزادی عمل شیعیان در عرصه‌های مختلف اجتماع. هم‌زمان با رشد تشیع و اندیشه‌های شیعی در ایران، صوفیان نیز به تدریج به شعائر و نمادهای این مذهب تمایل شدند و به اهلیت(ع) و ائمه شیعه (ع) ارادت نشان دادند، به‌طوری که استفاده از القابی که شیعیان برای امامان دوازده‌گانه به کار می‌گرفته‌اند، به‌ویژه در مورد امام حسین(ع)، در متون صوفیانه این دوره بسیار رایج بوده است. در مصنفات فارسی علاوه‌الدوله سمنانی آمده است: «و بهترین و درست‌ترین اقوال در قنوت آن است که امیر المؤمنین حسین بن علی رضی الله عنهم روایت می‌کند». <sup>۲</sup> وی در جای دیگری، از امام سوم شیعیان با عنوان «امام حسین بن علی رضی الله عنهم» یاد می‌کند.<sup>۳</sup>

نکته دیگر این که فضای حاکم بر ایران قبل از استیلای صفویان، فضایی است ملهم از تشیع، تسنن، و تصوف و مردم این دوره از نظر مذهبی در حالتی هستند که عده‌ای برای تبیین عقاید مذهبی آن‌ها از اصطلاح «سنی دوازده امامی» استفاده می‌کنند.<sup>۴</sup> شاهد مناسب در تأیید این نکته کتاب تاریخ گزیده، از حمدالله مستوفی، است؛ آنجا که در مقدمه، در توضیح محتویات

۱ اثان کلبرگ (۱۳۷۱ش)، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ترجمه علی قرائی و رسول جعفریان، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، صص ۱۹-۴۰.

۲ علاوه‌الدوله سمنانی (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ص ۳۲.

<sup>۳</sup> همان، ص ۳۲۰.

۴ رسول جعفریان (۱۳۷۵)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، قم: انتشارات انصاریان، چ ۲، ص ۷۲۹.

کتاب، می‌نویسد: «فصل دوم در ذکر خلفاء راشدین و امراء مهدیین رضوان الله عليهم اجمعین، پنج تن. فصل سوم در ذکر بقیة ائمه معصوم اثنی عشر رضوان الله عليهم اجمعین که حجۃ الحق علی الخلق بودند».<sup>۱</sup>

ویزگی دیگر متون صوفیه این دوره اشاره به زندگی امام حسین (ع) و کرامات و ماجراهای شهادت ایشان است. یکی از دلایل اهمیت یافتن امام حسین (ع) در این متون، علاوه بر امامت ایشان و نواده‌بودن پیامبر (ص)، به جایگاه قیام عاشورا در تحریک مردم علیه حاکمان ستمگر برمی‌گردد. در متون صوفیانه این دوره، کرامات امام حسین (ع) ذکر شده است: «وقتی حسین بن علی رضی الله عنہ در سجدہ بود، چنان از خوبی غائب و با حق حاضر بود که دیوار خانه سراسر افتاد، او پیش از وقت سر از سجدہ برنیاورد».<sup>۲</sup> به ماجراهای شهادت آن حضرت و یارانش در کربلا نیز اشاره شده است: «امام حسین بن علی رضی الله عنہما در ناحیت شهر حله مدفون است، در موضعی که آن را کربلا خوانند. وی را آن جا شهید کردند و همانجا مدفون است و مشهد وی مشهور است». نکوهش قاتلان آن حضرت نیز در این آثار رخ نموده است:

با شریف آن کرد مرد ملت‌جی تا چه کین دارند دائم دیو و غول	که کند با آل یاسین خارجی چون یزید و شمر با آل رسول. <sup>۳</sup>
---	---

حتی در برخی اشعار این دوره، از اصطلاح «شاه» که قبل از آن با اقتباس از فرهنگ ایران باستان برای شیوخ صوفی به کار می‌رفت، برای امام حسین (ع) استفاده شده است:

ثانی ولی، ابن‌الولی، فر و جلال از وی جلی اعظم حسین بن علی، شاه و شهید کربلا. <sup>۴</sup>	
--	--

در واقع، سرگذشت امام حسین (ع) و قیام عاشورا، حلقه اتصال محکمی است که توانسته به نزدیکی هرچه بیشتر تشیع و تصوف، خصوصاً در این دوره، کمک کند. در مورد ارتباط سید ابن طاووس با تصوف و اینکه سید صوفی بوده یا خیر، باید گفت وی به‌طور مستقیم دنباله‌رو تصوف نبوده، ولی تصوف در نظر وی اهمیت داشته است. اصولاً

۱ حمدالله مستوفی (۱۳۸۷)، *تاریخ گزیده، به‌اهتمام عبدالحسین نوابی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۲، ص ۱۰.

۲ ضیاءالدین نخشبی (۱۳۶۹)، *سلک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، آبی‌جا*: کتاب‌فروشی زوار، ج ۱، ص ۱۲.

۳ سمنانی، همان، ص ۳۲۰.

۴ جلال الدین محمد بلخی مولوی (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات ماهرنگ، ج ۱، ص ۲۱۵.

۵ کمال الدین حسن بن محمود کاشی (۱۳۸۹) اش، *دیوان حسن کاشی*، به کوشش سید عباس رستاخیز، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ج ۱، ص ۶۵.

برخی علمای شیعه به هیچ سلسله صوفیانه‌ای بستگی نداشته‌اند، ولی عارف و صوفی مسلک بوده‌اند، و ابن طاووس از این گونه علماست.

فعالیت‌ها و آثار ابن طاووس به نوشه‌ها و منش صوفیان و جریان‌های فکری عرفانی خیلی نزدیک بود؛ این را مطالعه زندگی و آثار او نشان می‌دهد. رویکرد متفاوت وی به فقه و کلام، مخالفت با آرا و نظرهای معزله، دوری از دربار سلاطین،<sup>۱</sup> زهدگرایی و دنیاگریزی، همگی نشان از این مسئله دارد.<sup>۲</sup> وی حتی فرزندش را نیز به دوری از دربار سلاطین و گرایش به زهد و دنیاگریزی دعوت می‌کند.<sup>۳</sup>

روح عارفانه، پارسایی، و پرهیز از فتوای ابن طاووس را بر آن داشت، با آنکه در علم فقه دریایی مواجه بود، اندکی از نوشه‌هایش، مانند غیاث سلطان الوری لسکان الشری را به مباحث فقهی صرف اختصاص دهد، ولی در ادعیه و عبادات و تهذیب نفس، به تأییفات مهمی مانند فلاح السائل، کشف المحجه، و محاسبة النفس دست زند.<sup>۴</sup>

کامل مصطفی شیبی در مورد سید می‌نویسد: «رضی الدین، عابد و زاهدی مستجاب الدعوه بوده و به همین سبب صوفی مسلکان شیعی متاخر، وی را در سلک وابستگان تصوف شمرده‌اند و او را صوفی قابل قبولی شناخته‌اند». سید در میان عالمان و عارفان جایگاه ویژه‌ای دارد تا آن‌جا که شیخ عباس قمی او را «قدوة العارفين و مصباح المتهجدين» و نویسنده روضات الجنات وی را «صاحب المقامات والكرامات» خوانده است.<sup>۵</sup>

اصولاً ابن طاووس با آن که عضو هیچ فرقه و طریقت صوفیانه‌ای نبود، در آثارش به بیان مطالب عرفانی می‌پرداخت و از این نوع اندیشه‌ها متأثر بود.

## كتاب لهوف

سید آثار و کتب فراوانی دارد، چنان‌که گفته‌ی ۲۳ مورد آن‌ها به‌طور کامل به دست ما

۱ حتی گفته شده که سید در ابتدا به ازدواج با زهرا خاتون، دختر ناصر بن‌مهدی، وزیر شیعی عباسیان، راضی نبود و پس از استخاره در حرم موسی بن‌جعفر(ع)، به این کار رضایت داد. وی پیشنهاد مستنصر عباسی برای نقابت طالبیان، سفارت نزد حاکم مغول، و افتاء را نپذیرفت. بنگرید به کلیرگ، همان، صص ۲۱-۲۲؛ ۲۵-۲۶.

۲ بنگرید به آثار سید ابن طاووس از جمله کشف المحجه /ثمرة المَهْجَه/.

۳ ابن طاووس(اق)، کشف المحجه /ثمرة المَهْجَه، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۴ بنگرید به الهمایی، همان، صص ۸۲-۸۳.

۵ شبی، همان، ص ۱۰۶.

۶ بنگرید به محمدهدای فلاح (۱۳۸۹ش)، «اندیشه‌های عرفانی سید ابن طاووس»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ص ۲۵۸.

رسیده است. از بین این آثار، کتاب *اللهوف علی قتلى الطفوف* جایگاه مهمی در میان مقالات نوشتۀ‌های کربلا داشته و مورد توجه شیعیان بوده و از منابع مهم روضه‌خوانی‌ها محسوب شده است. هدف اصلی سید از نگارش آن، به گفتهٔ خودش، این بوده که «دارندهٔ این کتاب در حرم امام حسین (ع) از برداشتن کتاب مقتل در زیارت عاشورا بی‌نیاز گردد. و به‌ خاطر فرست کمی که زائران دارند، مطالبی را به اختصار جمع‌آوری نموده و از زیاده‌گویی اجتناب کردم». <sup>۱</sup> گشودن درهای غم و اندوه (برای خواننده) از اهداف دیگر نگارش کتاب گفته شده است.<sup>۲</sup> هرچند سید در این کتاب نگاهی تاریخی دارد و به‌دبیال تبیین‌های صوفیانه نیست، اما برخی گزاره‌های صوفیانه نیز در کتاب رخ نموده است.

اهتمام سید در اشاره به منابع، کم است، و روایات تاریخی *لهوف* بیش‌تر بدون ذکر منبع یا سلسه‌استاد آورده شده‌اند. این مسئله ممکن است به دو علت بوده باشد. یکی این که بنای سید در *لهوف* بر مختصر‌گویی و پرهیز از تطویل است و ذکر سلسه‌استاد و منابع، خود عاملی در طولانی‌شدن مطلب است. وی حتی در انتهای کتاب، مختصر‌گویی را عامل برتری و مزیت اثر خود می‌داند.<sup>۳</sup> علت دوم، وثاقت و اعتمادی است که شیعیان به سید داشته‌اند و او را در ذکر مطالب ثقه می‌دانسته‌اند، و از این رو، دلیلی برای ارائهٔ استاد و منابع از سوی سید احساس نمی‌کرده‌اند. سید در یک مورد به کتاب مصایب، بدون ذکر نام نویسنده آن، اشاره کرده است.<sup>۴</sup> با توجه به تعداد کتاب‌هایی که با این نام یا نام‌هایی چون مصایب‌الهادی نوشته شده است،<sup>۵</sup> تشخیص این که کدامیک مورد نظر اوست، دشوار است. کتاب‌های دیگر مورد اشاره وی عبارت‌اند از: تذییل از محمدبن‌نجار، مولد النبی و مولد الاوصیاء از شیخ مفید، طبقات ابن‌سعد، مقتل الحسین(ع) از معمرین‌مشنّی، و عقاب الأعمال، از ابن‌بابویه.

با دقت در منابع و کتب بالا می‌توان حدس زد که تکیه اصلی سید در نگارش *لهوف* به منابع تاریخی و حدیثی است و بنابراین، اگر از کتاب‌های متصرفه بهره‌ای هم برده باشد، به‌علت حساسیت برخی علماء و گروه‌های شیعی به تصوف، به نام و نویسنده آن‌ها اشاره نکرده است.

<sup>۱</sup> ابن طاووس(۱۳۸۵ش)، *اللهوف علی قتلى الطفوف*، ترجمهٔ علیرضا رجالی تهرانی، تهران: انتشارات نبوغ، ص ۲۹.

<sup>۲</sup> همان، ص ۲۹.

<sup>۳</sup> همان، ص ۲۷۲.

<sup>۴</sup> همان، ص ۱۹۵.

<sup>۵</sup> شیخ آقابزرگ طهرانی در *النریعه* فهرستی از این کتاب‌ها ارائه کرده است. بنگردید به شیخ آقابزرگ طهرانی [ابی‌تا]، *النریعه إلی تصانیف الشیعه*، ج ۲۱، قم: ناشر اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیه، صص ۹۴-۷۸.

## بررسی مقدمه کتاب

اولین مسئله‌ای که به طور جدی در کتاب به چشم می‌خورد اصطلاحاتی عرفانی است که سید در مقدمه کتاب به کار برده است.

اصطلاحات صوفیانه. اصطلاحات صوفیانه‌ای که در مقدمه کتاب وجود دارد با تکیه بر کتاب‌های عرفانی، خصوصاً اصطلاحات الصوفیه، نگاشته عبدالرزاق کاشانی (۷۳۶ق)، که در دوره‌ای نزدیک به دوره سید نوشته شده، توضیح می‌دهیم.<sup>۱</sup>

تجلی. در مقدمه لهوف آمده است: «الحمد لله المتجلی لعباده من افق الالباب، المجلی عن مراده بمنطق السنة و الكتاب: سپاس خدای را که انوار جلالش از افق اندیشه بندگانش تابان و متجلی است و مرادش بوسیله زبان سنت و کتاب، واضح و روشن می‌باشد».<sup>۲</sup>

تجلی یعنی آنچه از انوار غیبی بر قلب مرید ظاهر می‌شود.<sup>۳</sup> برخی گفته‌اند: «تجلی» مقام صنایع الهی است که پیش نظر سالک باشد.<sup>۴</sup> ریشه استعمال این اصطلاح به قرآن بر می‌گردد و صوفیان نیز آن را از قرآن اقتباس کرده‌اند. در سوره اعراف، در پاسخ موسی (ع) که از خدا خواسته بود خودش را به او بنماید، آمده است: «قالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّ الْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً»<sup>۵</sup> (فرمود: هرگز مرا نخواهی دید و لکن نگاهی به کوه بینداز. اگر در جای خود برقرار ماند، آن‌گاه مرا بینی). همین که پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه از هم متلاشی شد و موسی بیهوش روی زمین افتاد. تجلی نیاز به آمادگی دارد. کوه در برابر تجلی الهی از هم متلاشی شد. قلب انسان نیز بدون طی مراحل سلوک نمی‌تواند تجلی پروردگار را درک کند. در قیامت، خداوند بر کسانی تجلی می‌کند که در دنیا آمادگی آن را کسب کرده باشند؛ غزالی در احیاء علوم الدین می‌گوید: «کسی که تخمی نکاشته، چگونه می‌تواند محصولی برداشت کند؟! و همچنین است، کسی که در دنیا حق تعالی را نشناسد، چگونه او را در آخرت ببیند؟! و چون معرفت، دارای درجات مختلف است، تجلی را نیز درجات مختلفی است. پس اختلاف تجلی به اختلاف

۱ ابن طاووس، *اللهوف*، صص ۱۶-۱۷.

۲ عبدالرزاق کاشانی *آیت‌آ*، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران: انتشارات حکمت، چ ۱، ص ۱۲۶: «التجلی ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب».

۳ شرف‌الدین حسین بن فتنی تبریزی (۱۳۷۷ش)، *رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، تصحیح نجیب مایل هروی*، تهران: انتشارات مولی، ص ۶۴.  
۴ سوره اعراف، آیه ۱۴۳.

معارف، مانند اختلاف نبات است به اختلاف تختهمها».<sup>۱</sup>

**نور الهی.** سید در وصف بندگان خدا می‌نویسد: «و سما بهم إلى أنوار السرور؛ و ايشان را بهسوی انوار سرور رهنمون ش». <sup>۲</sup>

نور الهی بر هر مریدی که بتاید، هم او را آگاه می‌کند و هم چراغ راه دیگران می‌سازد؛ «سالک در حالت رجوع از حق بهسوی خلق، هیچ چیز از او مخفی نماند بهواسطهٔ تنور او به نور الهی. لاجرم چون مشاهدهٔ او به نور حق باشد، هر آینه شهود او در مراتب وجود از دیگران اتم و اکمل خواهد بود. تواند تو را شناخت، مگر دیده‌ای که از رخ تو دارد نور».<sup>۳</sup>

در اصطلاحات الصوفیه آمده است: «نور اسمی از اسماء خداست و روش‌کنندهٔ هر چیز پنهانی است و نور الانوار هم خدای تعالی است».<sup>۴</sup> از نظر صوفیان، نور الهی چنان عظمتی دارد که هیچ کس نمی‌تواند از آن خبر دهد و هر کس چنین ادعایی کند، «جمله از وجه این نور خبر داده».<sup>۵</sup>

رضا. سید در وصف بندگان خدا می‌نویسد: «و عرفت أرواحهم شرف رضاه؛ و روح شریفان به شرافت رضا و خشنودی او آشنا گردد».<sup>۶</sup> رضا از مقاماتی است که صوفی به آن می‌رسد و طی آن به همهٔ افعال و امور الهی رضایت می‌دهد و تقدير را بی‌چون و چرا می‌پذیرد. در این حالت، «آمدن پادشاهی و رفقن پادشاهی، هر دو پیش او یکسان باشد. و رد و قبول حقق هر دو پیش او یکسان بود».<sup>۷</sup> کاشانی نیز در اصطلاحات الصوفیه در این مورد آورده است: «رضا در اینجا یعنی رضایت کامل داشتن به قضایا و قدر الهی که در نتیجه آن، خداوند نیز از بندهاش راضی می‌شود».<sup>۸</sup> سایر صوفیان نیز تعابیر دیگری در مورد رضا آورده‌اند؛ ترک اختیار، سکون قلب در مقابل جریان حاکم، سرور قلب در برابر مقدّرات و ...<sup>۹</sup> البته مفهوم رضای

۱ ابوحامد غزالی (۱۴۰۸ق)، *إحياء علوم الدين*، ج ۱۴، بيروت: دار الكتاب العربي، ج ۱، ص ۷۲.

۲ ابن طاووس، *اللهوف*، صص ۱۶-۱۷.

۳ تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی (۱۳۶۸ش)، *شرح فصوص الحكم*، ج ۱، تهران: انتشارات مولی، ص ۴۱.

۴ کاشانی، همان، ص ۷۹؛ «اسم من أسماء الله تعالى وهو تجليه باسمه الظاهر. أعني الوجود الإضافي الظاهر في صور الأشكال كلها. وقد يطلق على كل ما يكشف المستور من العلوم اللدنية والواردات الالهية التي تطرد الكون عن القلب. نور الأنوار هو الحق تعالى».

۵ عزیزالدین نسفی (۱۳۶۲ش)، *الإنسان الكامل*، تصحیح ماریزان موله، تهران: کتابخانه طهوری، ص ۲۸۸.

۶ ابن طاووس، همان‌جا.

۷ نسفی، همان، ص ۱۳۹.

۸ کاشانی، همان، ص ۲۱۵؛ «أصله في هذا القسم: الرضا عن الله تعالى في كل ما قضى و قدر و هو نتيجة رضا الله تعالى عن العبد في قوله تعالى: رضي الله عنهم و رضوا عنه».

۹ بنگرید به ابوبکر محمدبن‌اسحق‌بخاری کلابادی [بی‌تا]. *التعرف لمذهب أهل التصوف*، تحقيق آرثر جون آربیری، بيروت: بيت‌الوراق، ص ۱۴۳.

الهی از جمله مفاهیمی است که در کتب حدیثی شیعه نیز بر آن تأکید شده است. بقاء. سید باز در وصف بندگان خدا می‌گوید: «فتری لدیهم فرحة المصدق بدار بقائه: در وجود آن‌ها شادی و سروری بینی که مخصوص ایمان آورندگان به دار بقاست». <sup>۱</sup> فنا و بقا از اصطلاحات پرسامد منابع تصوفی‌اند. صوفی با فنای فی الله به بقا می‌رسد. در بیشتر مکاتب تصوف، فنا هدف نهایی سالکان طریقت است، <sup>۲</sup> چراکه نتیجه این فنا، بقاست. «و چون حق سبحانه و تعالیٰ- دل را قبض کند با فنای او در ذات خویش، آنگه بازگرداند او را به مقام بقا». <sup>۳</sup> کاشانی نیز در اصطلاحات الصوفیه، بقا را منوط به فنا می‌داند.<sup>۴</sup>

باید دقت کرد که صرف آمدن یک یا چند اصطلاح صوفیانه در یک متن نمی‌تواند نشان‌دهنده تأثیرپذیری از تصوف باشد؛ زیرا ممکن است این اصطلاحات در بین غیرصوفیان هم رایج باشند. استفاده از این اصطلاحات باید در کتاب‌نشانها و قرایین دیگر باشد تا تأثیرپذیری را برساند. از جمله این قرایین، ادبیات متن و لحن و سطح بلاغی و احساسی و ویژگی‌های زبانی آن است. از این منظرها نیز در لهو و ویژگی‌هایی مشترک با آثار صوفیانه به چشم می‌آید. برای مثال، ادبیات مقدمه اثر، خالی از این مؤلفه‌های مشترک نیست و از جهاتی به سبک کتب اهل تصوف نوشته شده است. در اینجا، دو نمونه را ذکر می‌کیم:

«الحمد لله المتجلى لعباده من أفق الألباب، المجلى عن مراده بمنطق السننه والكتاب، الذى نزه أوليائه عن دار الغرور وسما بهم إلى أنوار السرور: سپاس خدای را که انوار جلالش از افق اندیشه بندگانش تابان و متجلی است، و مرادش بوسیله زبان سنت و کتاب، واضح و روشن می‌باشد. آن خدایی که دوستان خود را از وابستگی به دنیا فریبند و سرای غرور رهانید، و ایشان را به سوی انوار سرور و شادی رهنمون شد».<sup>۵</sup>

«فتری لدیهم فرحة المصدق بدار بقائه، و تنظر عليهم مسحة المشقق من أخطار لقائه: در وجود آن‌ها شادی و سروری بینی که مخصوص ایمان آورندگان به دار بقا است، و بر دلهایشان ترسی را به نظاره نشینی که از خطرهای لقاء الله بوجود آید».<sup>۶</sup>

۱ ابن طاووس، *اللهوف*، صص ۱۸-۱۹.

۲ بنگرید به یوگنی ادواردویچ برتلس(۱۳۵۶ش)، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمۀ سیروس ایزدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۴.

۳ خوارزمی، همان، ج ۱، ص ۱۶۲.

۴ کاشانی، همان، ص ۳۴۵؛ «و هو بقاء ما لم يزل حقاً، بشهود فناء ما لم يكن شيئاً، حتى يقبل محقاً».

۵ ابن طاووس، *اللهوف*، صص ۱۶-۱۷.

۶ همان، صص ۱۸-۱۹.

**براعت استهلال صوفیانه.** سیدابن طاووس پس از حمد و ثنای الهی، با یک براعت استهلال در تمجید مقام اولیاء‌الله که دارای اصطلاحات و ادبیاتی صوفیانه است، به بیان مقام شهدای طفّ<sup>۱</sup> می‌پردازد:

«إِذَا عَرَفُوا أَنْ حَيَاتَهُمْ مَانِعَةٌ عَنْ مَتَابِعَةِ مَرَامِهِ، وَبِقَائِمِهِ حَائِلٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ إِكْرَامِهِ، خَلَعُوا أَثْوَابَ الْبَقَاءِ، وَقَرَعُوا أَبْوَابَ الْلَّاقِ، وَتَلَذَّذُوا فِي طَلَبِ ذَلِكِ النِّجَاحِ، بِبَذْلِ النُّفُوسِ وَالْأَرْوَاحِ، وَعَرَضُوهَا لِخَطْرِ السَّيُوفِ وَالرِّماحِ؛ پس چون دانستند که زندگی مادی مانع پیروی ایشان از خواسته الهی است، و زندگی و حیات آنها مابین ایشان و اکرام خداوند پرده انداخته است، لباس‌های بقای دنیوی را از تن بیرون کشیده و درهای لقای خدا را به صدا درآوردنده، و از این که در راه رسیدن به این رستگاری، جان‌های خویش را فدا کرده و خود را در معرض خطر شمشیرها و نیزه‌ها قرار دهند، لذت می‌برند».<sup>۲</sup>

بیان مقام شهدای طف: «وَإِلَى ذَلِكَ التَّشْرِيفِ الْمُوصَوفِ، سَمَّتْ نُفُوسُ أَهْلِ الطَّفُوفِ، حَتَّى تَنَافَسُوا فِي التَّقدِيمِ إِلَى الْحَتْوَفِ، وَأَصْبَحُوا نَهْبَ الرِّماحِ وَالسَّيُوفِ؛ با چنین شرافتی پرندۀ روح مردان سرزمین طف به آسمان شهادت پرواز کرد، به گونه‌ای که در جانبازی، گوی سبقت را از یکدیگر ربومند و پیکرهای خویش را در معرض غارت نیزه‌ها و شمشیرها گذاشتند».<sup>۳</sup>

شادی برای شهادت. از جمله مسائلی که بین اهل تصوف رایج است و ایشان به آن پرداخته‌اند مسئله شادی در مصایب، خصوصاً شهادت در راه خداست. سید نیز در ادامه با نگاهی صوفیانه، به بحث شادی در شهادت اهلیت (ع) می‌پردازد و می‌گوید: «وَأَكْرَرَ غَرْضَ از پوشیدن پیراهن بی‌تایی و مصیبت‌زدگی برای از بین رفقن نشانه‌های هدایت تو و پایه نهادن ارکان گمراهی و تأسف بر سعادتی که از دست ما رفته و درینگ براین گونه شهادت که به وقوع پیوسته، عمل کردن به سنت پیامبر (ص) و کتاب الهی نبود، هر آینه به خاطر این نعمت بزرگ (شهادت در راه خدا)، جامه‌های شادی و سرور به تن می‌کردیم».<sup>۴</sup>

همین نگاه در مثنوی مولوی نیز وجود دارد؛ آن‌جا که شیعیان حلب را از آن جهت که در شهادت امام حسین (ع) عزاداری می‌کنند، سرزنش می‌کند و آن‌ها را به گریه بر احوال خودشان می‌خوانند:

۱ ابن طاووس، *اللهوف*، همان‌جا.

۲ همان‌جا.

۳ همان، ص ۲۱.

که کنون جامه دریدید از عزا  
زانکه بد مرگی است این خواب گران  
جامه چهدرانیم و چون خایم دست  
وقت شادی شد چو بشکستند بند.<sup>۱</sup>

خفته بودستید تا آکنون شما  
پس عزا بر خود کنید ای خفتگان  
روح سلطانی ز زندانی بجست  
چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند

### بررسی متن کتاب

سید در لابلای مطالعات تاریخی کتاب، به ذکر روایات پیامبر(ص) و اهلیت(ع) پرداخته است. با توجه به گرایش عرفانی سید، می‌توان این نوع روایات را از لحاظ عرفانی مورد مذاقه قرار داد. مثلاً در روایتی آمده است: «نحن أهل الكلمة التوحيد والتقوى، نحن أمّة محمد (ص) و نحن بقية أهل الحق: ما أهل الكلمة توحيد وتقوا از امت محمد (ص) هستیم. ما باقیه اهل حقیم». <sup>۲</sup> اهل حق بودن از صفات و ویژگی‌هایی است که صوفیه و عرفانی خود را بدان متصف می‌دانند و به آن افتخار می‌کنند.

مشهود شهود اهل حق جز حق نیست <sup>۳</sup> جز حضرت ذات اول مطلق نیست.

اهل حق بودن منحصر است به معطرشدن جان انسان به بوی عرفان ناب: «أهل حق به این اصل غیر قابل تردید معتبرند که در گلزار معانی و حقایق، هیچ گلی خوشبوتر از گل عرفان نرسته است و اگر در گل‌های دیگر نفعه‌ای از این گل نرسیده باشد، عطیری از آن‌ها به مشام نمی‌آید. اگرچه بسیار بوده و هستند، جعل صفاتی که از بوی روحانی و نفعه روبوی این گل، مانند شخص مبتلا به زکام که از عطر گل فرار می‌نماید مشئزند».<sup>۴</sup>

ذکر روایاتی که از برخی مکاشفات خبر می‌دهد. پرداختن به مسئله مکاشفات، یکی از مباحث رایج در میان اهل تصوف بوده و در عرفان و تصوف شیعی نیز نمود ویژه‌ای پیدا کرده است. از آن‌جا که از قرن ششم به بعد، نزدیکی تشیع و تصوف آغاز شد و جایگاه علی(ع)، به عنوان سرسلسله طریقت‌های مختلف صوفیه، در میان صوفیان پررنگ‌تر شد، ذکر مکاشفات علی(ع) و اهلیت(ع) نیز در میان آنان بیشتر شد.

کاشف، مکاشفه و مکشوف از جمله کلماتی هستند که با تکرار زیاد در میان صوفیان و

۱ مولوی، مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۷۵۸.

۲ ابن طاووس، *اللهوف*، صص ۴۱-۴۰.

۳ خوارزمی، همان، ج ۱، ص ۲۴۵.

۴ روح الله خمینی(ره)، *مصطفی‌الهدایة* (۱۳۷۶ش)، مطبوعات امام خمینی(ره)، ص ۱۰.

عراfa و یافتن معنای خاص در تصوف و عرفان، به یکی از مهم‌ترین اصطلاحات در متون آن‌ها تبدیل شده است. کمتر کتاب صوفیانه‌ای هست که از این کلمات خالی باشد، خصوصاً در مقدمه. به عنوان مثال، به موارد زیر دقت کنید: «کاشف الأسرار الإلهية»<sup>۱</sup>، «وَگاه چون سکران مسرور کاشف سر توحید آمده»<sup>۲</sup>، «تا بعد از طول عکوف بر عبادت معامله و مجاهده، سعادت افتتاح أبواب مکاشفه و مشاهده دریافت‌هاد». درواقع، مکاشفه حالتی عرفانی است که مرید را برای لحظه‌ای در بر می‌گیرد و او را با اسراری آشنا می‌سازد.

سید، مکاشفه را مستند می‌داند<sup>۳</sup> به آیه ۱۴۳ سوره اعراف (وَلَمَا جاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَمَةُ رَبِّهِ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَا تَجَلَّ رَبِّهِ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَ خَرَ مُوسَى صَبَعَتَا فَلَمَا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ). به عقیده‌وى، آسيه، همسر فرعون، مریم، دختر عمران، و مادر موسی(ع) زنانی بودند که خداوند مکاشفه را به آن‌ها عنایت کرد.<sup>۴</sup> سید همچنین در دفاع از مکاشفه، نمونه‌هایی را در کتاب فلاح السائل ارائه می‌دهد.<sup>۵</sup> حتی در مواردی در آثار سید، از مکاشفات خودش سخن گفته شده<sup>۶</sup> و دیگران نیز چنین مکاشفه‌هایی به وی نسبت داده‌اند؛ مانند مکاشفه در حرم امیر المؤمنین (ع) و حضور در محضر ولی‌الله الأعظم (ع).

سید در لهوف، در موارد مختلفی مکاشفات، کرامات، و رخدادهای بیرون از تجربه‌های متعارف را از امام حسین و اهل‌بیت (ع) ذکر کرده است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. قبل از خروج از مکه. «آن حضرت اشاره‌ای به آسمان نمود؛ ناگاه درهای آسمان گشوده شد و فرشتگان بی‌شماری نازل شدند که فقط خدا می‌دانست چه تعدادی هستند. سپس فرمود: لَوْ لَا تَقَارُبُ الْأَشْيَاءِ وَ هُبُوطُ الْأَجْرِ لَقَاتَتْهُمْ بِهَوْلٌ، وَلَكِنِي أَعْلَمُ يَقِينًا أَنْ هُنَاكَ مَصْرُعٌ وَ مَصْرَعٌ أَصْحَابِي لَا يَنْجُو مِنْهُمْ إِلَّا وَلَدَى عَلِيٍّ: أَكْأَرْ وَ پَادَاشْ از بَيْنِ نَمَى رَفَتْ وَ مَرَگْ مِنْ فَرَانْ سِيدَه بُودْ، بُوسِيلَه هَمِينْ فَرَشْتَگَانْ بَا آنَانْ مِي جَنْگِيَدْ، وَلَى بَهْ يَقِينَ مِي دَانَمْ

۱ محمد داود قبصی رومی (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحكم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴.

۲ خوارزمی، همان، ج ۱، ص ۶.

۳ همان‌جا.

۴ ابن طاووس [ابی تا]، فلاح السائل، قم: انتشارات بوستان کتاب، ص ۱۰۸.

۵ ابن طاووس، کشف المجهه لشمرة المجهه، تحقيق محمد حسون، قم: مكتب الأعلام الاسلامي، ص ۷۳.

۶ ابن طاووس، فلاح السائل، صص ۱۰۸-۹.

۷ بنگرید به ابن طاووس (۱۳۷۲ش)، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم: دار الذخائر، ص ۲۹۶.

قتلگاه من و یارانم همان سرزمین است و از آن‌ها تنها فرزندم علی نجات می‌یابد.<sup>۱</sup>

ب. در خروج از مکه. امام حسین (ع) در پاسخ به برادرش محمد حنفیه که از ایشان خواسته بود مکه را به قصد یمن یا مکانی دیگر جز کوفه ترک کند، فرمودند: «أتانی رسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدِمَا فَارْقَتُكَ، قَالَ: يَا حُسْنِيُّ، أَخْرُجْ؛ إِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا؛ آنگاه که از تو جدا شدم، پیامبر (ص) به نزدم آمد و فرمود: ای حسین (ع)! از مکه خارج شو که خداوند خواسته تو را کشته بینند».<sup>۲</sup>

ج. آمدن فرشتگان و جنیان برای یاری رساندن امام حسین (ع). «هنگامی که ابا عبد الله الحسین (ع) از مکه حرکت کرد، فرشتگان بسیاری را صفت کشیده و سلاح به دست دید. پس از سلام عرض کردند: ای حجت خدا بر خلق! خداوند عز و جل ما را برای یاری تو فرستاده است. پس از آن، گروهی از مؤمنان جن به خدمت آن بزرگوار آمدند و گفتند: ای سید ما! ما شیعیان و یاران توایم. اگر فرمان دهی تمام دشمنانت کشته شوند».<sup>۳</sup>

د. در راه کوفه. «امام (ع) در ادامه حرکت هنگام ظهر به شعلیه رسید. در آنجا سر به پایین گذاشت و مقداری خوابید و سپس بیدار شد و فرمود در خواب هاتفی را دیدم که می‌گفت: شما می‌روید و مرگ شما را به بهشت تندتر حرکت می‌دهد».<sup>۴</sup>

در لهوف، مواردی هم یافت می‌شود که خواب یا مکاففه‌ای به فرد دیگری از اهلیت (ع) نسبت داده شده است، مانند خواب سکینه (س)، دختر امام حسین (ع) که در آن با مادر بزرگش، حضرت زهرا (س) صحبت کرد و از جور زمانه شکایت نمود.<sup>۵</sup>

تقدیرگرایی در بیان مکاففات. نکته دیگری که از ذکر این مکاففات به دست می‌آید، تقدیرگرایی و تسلیم به قضا و قدر است. تصوف، به علت پاییندی به اصولی چون جبر و تقدیرگرایی و تسلیم در اعتقاد، معمولاً نسبت به وضع موجود چندان اعتراضی ندارد. چنان‌که اشاره کردیم، مکاففاتی که نتیجه آن‌ها این است که انسان وقوع امری را حتمی بداند و اختیار خود را در آن دخیل نمیند و آن را بی‌چون و چرا بپذیرد، در لهوف موجودند. نویسنده لهوف مکرراً با بیان این مطالب خواسته است کشته شدن حسین (ع) را امری حتمی قلمداد

۱ ابن طاووس، اللہوف، صص ۸۶-۸۷

۲ همان، صص ۹۰-۹۱

۳ همان، صص ۹۳-۹۵

۴ همان، صص ۹۹

۵ بنگرید به: همان، صص ۲۴۴-۲۴۷

کند و تسلیم آن حضرت در برابر مقدّرات را اثبات نماید، اما در برخی موارد، روایاتی نقل کرده است که با این خواسته و این نوع مکاشفات هم خوانی ندارند. مثلًاً در مباحث آغازین مربوط به نبرد روز عاشورا، روایتی از امام صادق(ع) نقل کرده بدین مضمون که امام حسین(ع) با اختیار خود تن به شهادت داده و امدادهای الهی را پذیرفته است. روایت چنین است: «از امام صادق(ع) روایت شده است که فرمود: از پدرم شنیدم، وقتی حسین(ع) با عمر بن سعد - که لعنت خدا بر او باد - برخورد کرد و جنگ بر پا شد، خداوند مدد غیبی خود را فرستاد تا آنجا که نصرت الهی بالهای خود را بر سر حسین(ع) گشود. آنگاه ایشان را بین پیروزی بر دشمنان و ملاقات پروردگارش مخیّر کرد. پس وی، ملاقات پروردگارش را انتخاب نمود.»<sup>۱</sup>

تقدیر گرایی در بخش‌های دیگر. در موارد دیگری غیر از مکاشفات هم به تقدیر گرایی اشاره شده است؛ از جمله در این نقل قول از زبان حضرت زینب(س) که در جواب طعنه‌های ابن زیاد فرمود: «هؤلاء قومُ كتب الله عليهم القتلَ فبرزوا إلی مضاجعهم: اینان گروهی بودند که خداوند شهادت را بر ایشان تقدیر کرده بود، پس آن‌ها به سوی جایگاه ابدی خویش شافتند».<sup>۲</sup> کرامت و ولایت. کرامت یکی از مضماین اعتقادی اهل تصوف و از مفاهیم مرتبط با نظریهٔ ولایت است. اهمیت و گستردگی این موضوع تا حدی است که در غالب کتب اهل تصوف، فصلی درباره آن وجود دارد. اگر پذیریم یکی از ارکان اصلی تصوف اسلامی، ولایت و شناخت ولی است، از مهم‌ترین موضوعات مرتبط با آن، کرامت خواهد بود.<sup>۳</sup> کرامت در حقیقت بیان کنندهٔ میزان تقرّب انسان در درگاه الهی و نشان‌دهندهٔ درجهٔ استحقاق او در کسب موهب‌الهی و مقام ولایت است. ولایت نیز از مهم‌ترین مباحثی است که صوفیان مطرح کرده‌اند و از نقطه‌اشتراکات تشیع و تصوف است. اما در این مورد که چرا صوفیان به ذکر کرامات برای مشایخ و بزرگان خود می‌پرداختند و اصولاً آیا این کرامات بهره‌های از واقعیت دارند یا خیر، باید گفت مخالفت‌های برخی علماء و حاکمان با مشایخ صوفیه، گاه باعث سرخوردگی مریدان آن‌ها می‌شد و ممکن بود سائقه‌هایی در آنان پدید آورد که در

۱ همان، ص: ۱۳۹: «و روی عن مولانا الصادق (ع) أنه قال: سمعت أبي يقول: ... ثم خير بين النصر على أعدائه و بين لقاء ربه فاختار لقاء ربه.»

۲ همان، ص: ۲۱۰.

۳ بنگرید به سید حسین نصر (۱۳۸۹ش)، آموزه‌های صوفیان، ترجمهٔ حسین حیدری و محمد‌هادی امینی، تهران: نشر قصیده‌سرای.

موارد بسیاری، برای دفاع از مشایخ خود اقدام به کرامت‌سازی کند تا با نمایش غیرواقعیت‌ها، به مخالفت با واقعیت‌های موجود پیردازند و به این وسیله، از مشایخ خود در برابر اهل قدرت و استدلال دفاع کنند. البته در میان مردم هم، پذیرنده‌گان کرامات فراوان بودند. کارکرد دیگر کرامت این بود که چون غالباً منسوب به گذشتگان بود و تعیین درستی آن امکان پذیر نبود، می‌توانست گذشته را پر درخشش ترسیم کند و زمان حال را، که ناهمساز بود، تحریر کند و البته، پناه بردن به گذشته‌ها هنگام ناملایمات موجود، همواره در زندگی بشر وجود داشته است. لذا به تصویر کشیدن کرامات بزرگان، برای صوفیان ارزشی دفاعی داشته و سال‌های طولانی حافظ موجودیت تصوف بوده است.<sup>۱</sup>

سید در ذکر نامه‌ای که پاسخ یزید ابن مسعود نهشلی، از بزرگان بصره، به نامه امام حسین (ع) است آورده است: «به درستی که خدا هرگز زمین را از رهبری که مردم را به راه خیر بخواند و راهنمایی که راه نجات را به مردم نشان دهد خالی نمی‌گذارد. شما حجت خدا بر خلقيد و امانت او در روی زمين هستيد».<sup>۲</sup>

سید در بحث از شهادت طفل شیرخوار امام حسین (ع) کرامتی از قول امام باقر (ع) نقل کرده که در مقتل ابو مخفف که از نخستین و مهم‌ترین مقتل‌های کربلاست، موجود نیست. وی در مورد خون گلوی آن حضرت که امام حسین (ع) آن را به آسمان پاشید، می‌نویسد: «قالَ الْبَاقِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَمْ يَسْقُطْ مِنْ ذِلِكَ الدِّمْ قَطْرَةٌ إِلَى الْأَرْضِ».<sup>۳</sup>

برخی کرامات نقل شده در لهوف نیز مربوط به بعد از شهادت امام حسین (ع) است؛ مانند کرامتی که از نزول پیامبر اسلام (ص) و سایر انبیای الهی (ع)، به همراه جمع کشیری از فرشتگان، در میانه راه شام بر سر امام حسین (ع) خبر می‌دهد<sup>۴</sup> یا کرامتی که به نگاشتن این جمله توسط دستی غیبی بر دیوار اشاره می‌کند: «أَتْرَجُوا أَمَةً قُتِلتْ حُسْنِيَاً شَفَاعَةً جَدَّهُ يَوْمَ الْحِسابِ».<sup>۵</sup>

۱ بنگرید به قهرمان شیری (۱۳۹۰ش)، «انتقاد صوفیان از روزگار نامناسب و مردم ناسازگار»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، ش ۱۲، ص ۱۷۶.

۲ ابن طلاوس، اللہوف، ص ۶۵؛ «وَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُ الْأَرْضَ مِنْ عَامِلٍ عَلَيْهَا بَخِيرٍ وَدَلِيلٍ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاهِ وَأَنْتُمْ حَجَةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَوَدِيعَتُهُ فِي أَرْضِهِ».

۳ همان، ص ۱۵۸.

۱ همان، صص ۲۲۶-۲۲۴.

۲ همان، ص ۲۲۶.

## نتیجه‌گیری

مقتل لهوف نگاشته سید ابن طاووس، از علمای شیعه‌مذهب سده هفتم هجری، در میان شیعیان شهرت به سزاگی دارد. نگارش این کتاب در دوره‌ای از تاریخ اسلام صورت گرفته است که در آن، ارتباط و نزدیکی میان تصوف و تشیع جدی است و این امر باعث تأثیرگذاری‌های آن دو بر یکدیگر شده است. درنتیجه، جایگاه مصومان شیعه از یک سو به عنوان امامان، و از سوی دیگر به عنوان سرسلسله یا اولیای طریقت‌های صوفیه، مورد توجه قرار گرفته و آثاری با ویژگی‌هایی متمایز از نگاشته‌های قبلی، درباره ایشان به وجود آمده است. سید ابن طاووس در عین اینکه صوفی نیست و وابستگی خاصی به هیچ طریقت صوفیانه‌ای ندارد، در آثار و اندیشه‌هایش به مفاهیم رایج تصوف پرداخته است. مقتل لهوف وی نیز از اندیشه‌های صوفیانه متأثر است. سید در نگارش لهوف هدفی صوفیانه نداشت، ولی نشانه‌هایی از نگاه صوفیانه که متأثر از فضای اجتماعی و فرهنگی عصر نویسنده است، در کتابش وجود دارد که به آن‌ها اشاره کردیم. اشاره به کرامات، خواب‌ها، مکاشفه‌ها و پیشگویی‌های اهل‌بیت(ع) و پیامبر(ص) درباره زندگی امام حسین(ع)، خصوصاً واقعه کربلا را می‌توان دست کم بیانگر آمیختگی برجی دیدگاه‌های شیعی و صوفیانه دانست، چراکه گاه روایات شامل این مضماین، به‌ویژه در دوره‌های بعد، در آثار برجی طریقت‌ها و شخصیت‌های تصوف به کار رفته‌اند. این در حالی است که در کتب تاریخ و مقاتل دوره‌های آغازین تاریخ اسلام، این مباحث خیلی کم رنگ‌ترند. مثلاً کرامت پیش گفته مربوط به منزل شعلیه از امام حسین(ع) در مقتل ابومحنف و تاریخ طبری که بخش‌هایی از این مقتل را نقل کرده، دیده نمی‌شود. همه این‌ها نشان از رگه‌هایی از تأثیرپذیری مقتل لهوف از آموزه‌ها و مفاهیم تصوفی دارد.

## منابع و مأخذ

-قرآن کریم:

-ابن طاووس، رضی‌الدین علی(۱۳۸۵)، *اللهوف علی قتلى الطفوف*، ترجمه علیرضا رجالی‌تهرانی، تهران: انتشارات نبوغ.

-[ب] تا، فلاح‌السائل، قم: انتشارات بوستان کتاب.

--(۱۴۱۷ق)، *كشف المحبجه لنمرة المُهْجَجَه*، تحقیق محمد حسون، قم: مکتب الأعلام الاسلامی.

--(۱۳۷۲)، *منهج الدّعوّات و منهج العبادات*، قم: دار الدّخّاشر.

-الهامی، داود(۱۳۷۸)، *موضع تشیع در برابر تصوف*، قم: انتشارات مکتب اسلام.

- بخاری، ابوبکر محمد بن اسحاق [بی‌تا]، *التعریف لمنهب أهل التصوّف*، تحقيق آرثر جون آربیری، بیروت: بیت الوراق.
- برتس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۵۶)، *تصوّف و ادبیات تصوّف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- تبریزی، شرف الدین حسین بن فتنی (۱۳۷۷)، *رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۵)، *تاریخ تشییع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، قم: انتشارات انصاریان.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۶)، *مصابح الهدایة إلی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸)، *شرح فضوص الحکم*، تهران: انتشارات مولی.
- سمنانی، علاء الدّوله (۱۳۶۹)، *مصنّفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیبی کامل، مصطفی (۱۳۸۷ ش)، *تشییع و تصوّف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوی قراگزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شیری، قهرمان (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «انتقاد صوفیان از روزگار نامناسب و مردم ناسازگار»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، ش ۱۲.
- طهرانی، شیخ آقابزرگ [بی‌تا]، *النّریعة إلی تصانیف الشّیعہ*، قم: ناشر اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیه.
- غزالی ابو حامد (۱۴۰۸ ق)، *إحياء علوم الدين*، بیروت: دار الكتاب العربي.
- فلاح، محمد هادی (دفاع شده در بهار ۱۳۸۹)، *اندیشه‌های عرفانی سید بن طاووس*، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان و مناهج، قم.
- قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵ ش)، *شرح فضوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق [بی‌تا]، *اصطلاحات الصوّفیة*، مصحّح مجید هادی زاده، تهران: انتشارات حکمت.
- کاشی، کمال الدین حسن بن محمود (۱۳۸۹ ش)، *دیوان حسن کاشی*، به کوشش سید عباس رستاخیز، مقدمه حسن عاطفی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- کلبرگ، اتان (۱۳۷۱ ش)، *کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او*، ترجمه علی قرائی و رسول جعفریان، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷ ش)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوابی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات ماهرنگ.
- نخشی، ضیاء الدین (۱۳۶۹ ش)، *سلک السّلوك*، مصحّح غلامعلی آریا، [بی‌جا]: کتابفروشی زوار.
- نسفی، عزیز الدین (۱۳۶۲ ش)، *الانسان الكامل*، تصحیح ماریزان موله فرانسوی، تهران: کتابخانه طهوری.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹ ش)، آموزه‌های صوفیان، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران: نشر قصیده سرا.

## مناسبات فاطمیان با شرفای حجاز

فاطمه جان احمدی<sup>۱</sup>

سید محمود سامانی<sup>۲</sup>

**چکیده:** حکومت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق.) در مصر و شام با برده‌ای از امارت دیرپایی شرفای حسنی (۳۵۸ تا ۱۳۴۳ق.) در مکه مکرمه و شرفای حسینی (حک: ۳۶۰-۱۱۰ق.) در مدینه منوره، همزمان بود. اشراف حجاز به رغم استقلال معنوی و وجهت سیاسی، پیوسته از سیاست‌های دولت‌های قادرمند هم‌جوار متأثر بودند. در میان این دولت‌ها، فاطمیان شیعه مذهب که به عنوان دشمن و رقیب خلافت عباسی و در زمرة رقبای دولت‌های آل بویه و سلجوقان در ایران شناخته شده‌اند، با برخورداری از اقتدار نظامی، تلاش خود را برای سیادت بر حرمین شریفین و همراه ساختن امرای آن با سیاست‌های خود به کار بستند. بررسی تاریخی این برده، سؤالات پژوهشی را در بر داشت که این پژوهش در صدد پاسخگویی به دو پرسش اصلی آن است: مناسبات فاطمیان با شرفای حاکم بر حجاز چگونه بود؟ عوامل مؤثر بر ایجاد استمرار روابط فاطمیان چه بود؟ دستآمد این تحقیق نشان داد که روابط فاطمیان با شرفای حجاز دو سویه، بود چنان‌که فاطمیان از برقراری روابط سیاسی با شرفاء، به دنبال کسب مشروعیت و احراز وجاہت برای دولت خود از طریق سیطره بر حجاز بودند و علاوه بر این به کوتاه کردن دست عباسیان و دولت‌های حامی آنان از حرمین شریفین هم می‌اندیشیدند. شرفانیز به دلیل ضعف اقتصادی و ضعف اقتدار سیاسی- نظامی به دنبال تقویت بنیه مالی و حفظ موجودیت سیاسی و تداوم امارت خود از طریق روابط با فاطمیان بودند. علل تداوم روابط میان شرفاء و فاطمیان را هم می‌توان در عملکرد دولت‌های آل بویه و سلجوقان دانست. در این پژوهش، روش پاسخ‌گویی به سؤالات و آزمون فرضیات مطرح، روش توصیفی- تحلیلی و استنباطی مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای است.

**واژه‌های کلیدی:** مناسبات، فاطمیان، شراف، حرمین شریفین، عباسیان، آل بویه، سلجوقیان

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)، تهران (نویسنده مسئول) janahmad2004@yahoo.com

۲ دانش‌آموخته دکتری دانشگاه معارف اسلامی قم  
تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۳۱

## The Relations between Fatimids and Sharifs ( Sharif of al-Hejaz)

Fatemeh Janahmadi<sup>1</sup>  
Seyyed Mahmoud Samani<sup>2</sup>

**Abstract:** Fatimid government (297-567 AH) in Egypt and Damascus was in part contemporary with the long-established government of Sharif of al-Hassani (358-1343 AH) in Mecca and Sharif of al-Hosseini (360-1100 AH) in Medina. Hejaz noblemen, despite their spiritual independence and political prominence, were constantly influenced by the policies of their adjoining powerful governments. Among these governments, Shiite Fatimids were considered as foes and rivals to Abbasid government and Buyid and Seljuk dynasties in Iran. Given their military supremacy, they tried their best to be in the ascendancy of the Holy Shrines and making governors follow their policies. The historical analysis of this era led to emergence of a good number of questions. The present study aims to respond to two of these questions: How were the relations between the Fatimids and Sharif of al-Hejaz governors? What factors impacted on the stability of the relations of the Fatimids? The findings of the study revealed that there were mutual relations between the Fatimids and Sharif of al-Hejaz governors in a way that the Fatimids sought to maintain their legitimacy and governmental prominence via diplomatic relations with the Sharifs and dominating Hejaz. Furthermore, they wished to inhibit the Abbasids and their allies from gaining control over the Holy Shrines. Sharifs, given their political, military, and economic weakness, also attempted to reinforce themselves financially and maintain their political stability via relations with the Fatimids. The reasons for the continuity of such relations could also be sought in the acts of the Buyid and Seljuk dynasties. The present study aims to answer these questions and test the posed hypotheses through a descriptive-analytic, inferential approach and library-oriented method of data collection.

**Keywords:** Relations, Fatimids, Sharifs, Holy Shrines, Abbasids, Buyid, Seljuk

---

1 Associate Professor of History of Islam Dept. Alzahra University Tehran janahmad2004@yahoo.com

2 Ph.D. Student Of history of Islam Dept. Maáref University Qom

## مقدمه

نقش مکه مکرمه و مدینه منوره به عنوان دو کانون معنوی در تولید مشروعیت دینی و دنیوی در برقراری مناسبات سیاسی و مذهبی از زمان تأسیس خود از چشم تیزبین مورخان و محققان به دور نمانده است. سیادت بر حرمین به طمع کسب مشروعیت همواره رقابت میان دولتهای مقارن را برانگیخته است. در فاصله زمانی سدۀ چهارم تا ششم هجری دولتهای طولونی و اخشیدی و پس از آن‌ها فاطمیان در مصر و شام و همچنین آلبویه در ایران و عراق و به دنبال آن‌ها سلجوقیان به عنوان حامیان دستگاه خلافت عباسی در شرق سرزمین‌های اسلامی را برانگیخت، این دولتها تلاش‌های مستمر خود را برای سیادت بر حرمین شریفین و شرفای حاکم بر آن به کار بستند تا از مزایای معنوی و امتیازات سیاسی آن بهره‌مند شوند. تا پیش از تشکیل امارت شرفا (садات حسنی و حسینی) در حجاز و تازمانی که دستگاه خلافت عباسی دچار ضعف نشده بود، خلفاً مستقیماً در امور حجاز دخالت می‌کردند و حتی الامکان فردی از خویشاوندان خود را بر آن ولایت می‌گماردند. با ضعف خلافت عباسی و شکل‌گیری دولتهای نیمه مستقل و یا مستقل در اطراف جزیره‌العرب، غالباً این دولتها، دخالت و یا سیطره بر امور حرمین را بر عهده داشتند. با تشکیل امارت شرفا در نیمه دوم سدۀ چهارم هجری، حجاز وارد دوره جدیدی از حیات سیاسی خود شد و از قدرت‌های همجوار و رقیب در مناسباتش تأثیر پذیرفت. بخشی از امارت طولانی مدت شرفا، مصادف با حکومت فاطمیان شیعی مذهب در مصر بود. فاطمیان از همان آغاز امارت شرفا، توجه خود را به حجاز معطوف داشته و برای همراه ساختن شرفا با سیاست‌هایشان، ضمن رعایت حرمت شرفا و عدم حذف آنان از صحنۀ سیاسی، از ابزارهایی برای نیل به مقاصد خود بهره جستند. سیاست خارجی فاطمیان در باره حجاز، تعامل با شرفای حاکم بر آن بود تا به اهداف خود که سیادت بر حرمین بود، جامه عمل پیوشانند. این پژوهش در صدد پاسخگویی به این سؤالات اساسی است که: مناسبات فاطمیان با شرفای حاکم بر حجاز چگونه بود؟ عوامل مؤثر بر ایجاد و استمرار روابط میان این دو دولت چه بود؟ راهکار فاطمیان در حفظ واستمرار روابط چه بوده است؟ در پاسخ به این سؤال، ضمن توجه به ماهیت دوسویی روابط میان دولتهای می‌توان همسویی منافع را در ایجاد روابط سیاسی دو سویه شرفا و فاطمیان و همچنین در عدم استقلال اقتصادی و فقدان اقتدار سیاسی- نظامی و نیاز به حفظ موجودیت سیاسی و تداوم امارت شرفا و کسب مشروعیت و احراز وجاهت برای دولت فاطمیان و نیز

کوتاه کردن دست عباسیان و سلجوقیان از حرمین شریفین جستجو کرد. در پاسخ به سوال دوم می‌توان بخشی از عوامل مؤثر بیرونی در ایجاد و تداوم روابط و مناسبات شرفای حجاز با دولت فاطمیان را سیاست و مداخلات حامیان دستگاه خلافت عباسی هم چون آل بویه و سلجوقیان در امور مربوط به شرقاً دانست. در پاسخ به سوال سوم پیرامون ابزارها و اقدامات فاطمیان برای حفظ و تداوم روابط، به نظر می‌رسد که فاطمیان با اتخاذ تصمیمات سیاسی و اقتصادی و تطمیع و تهدید شرقاً در حفظ و استمرار این مناسبات کوشیدند.

به دلیل اهمیت موضوعی سیادت بر حرمین و رقابت عباسیان و فاطمیان برای کسب این نفوذ و سیادت، مطالعاتی که در این باره صورت گرفته است کافی نیست. کتاب *التنافس السلوچوقی - الفاطمی على بلاد الحجاز و امراء الحج نوشه الخرابشة*<sup>۱</sup> که به فارسی تحت عنوان *رقابت عباسیان و فاطمیان در سیادت بر حرمین شریفین* ترجمه شده است و یا کتاب مکه و علاقاتها الخارجية نوشتہ زیعلی<sup>۲</sup>، *بلاد الحجاز منذ بداية عهد الاشراف حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد نوشه مالکی*<sup>۳</sup> در زمرة این مطالعات هستند که البته هریک به قدر سهم خود از رقابت‌های فاطمیان و عباسیان بر سر مسئله حاکمیت بر حجاز پرده بر می‌دارند لیکن آنچه در این مقاله بدان پرداخته شده است روابط و مناسبات فاطمیان و شرقاً است که حوزه‌ای تخصصی و موضوعی مسئله محور، متکی بر یافت پرسش‌های فوق الاشاره است.

بدیهی است با بهره‌گیری از روش معمول مطالعات تاریخی یعنی روش گردآوری اطلاعات از طریق منابع مکتوب کتابخانه‌ای و روش پژوهش توصیفی - تحلیلی به آزمون فرضیات مقدور خواهد بود.

### زمینه‌ها و دلائل روابط فاطمیان با شرفای حجاز

فاطمیان به عنوان سادات حسینی با گرایش مذهب اسماعیلی، از همان آغاز امارت شرقاً در حجاز، برمصر و پس از آن بر شامات تسلط یافته و به مثابه دولتی مقتدر و تأثیرگذار در تحولات جهان اسلام مطرح شدند. همسویی منافع این دولت با شرقاً، آن‌ها را بهم مرتبط

۱ سلیمان الخرابشة(۱۳۸۵ش)، *رقابت عباسیان و فاطمیان در سیادت بر حرمین شریفین*، ترجمه رسول جعفریان، تهران: نشر مشعر.

۲ احمد عمر الزیلیعی(۱۴۲۵ق)، *مکه و علاقاتها الخارجية ۳۰۱-۴۱۷ق*، بیروت: الدار العربية للموسوعات، ط. الثانية.

۳ سلیمان عبدالغنی مالکی(۱۴۰۳ق)، *بلاد الحجاز منذ بداية عهد الشرفا حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد*، ریاض: مطبوعات دارالملک عبدالعزیز.

ساخت. علی رغم سیاست خارجی شرفا که حفظ شبه استقلال دولتشان در حجاز بود<sup>۱</sup> آنان را متمایل به سوی قدرت‌های برتر منطقه و صاحب نفوذ در حجاز کرده بود. مشکل مالی و اقتصادی شرفا و نیاز مبرم آنان به کمک مالی و مسئلهٔ مشروعیت برای فاطمیان می‌توانست منافع مشترک آنان را بهم گره زند.

شرفای حاکم بر حجاز دو دسته بودند. شرفای حسنی به عنوان امیران مکه مکرمه، از نسل دومین امام شیعه، حسن بن علی(ع) بودند. آنان شامل شرفای موسویون (منسوب به موسی الجون) به عنوان طبقه اول شرفا شناخته می‌شوند<sup>۲</sup> که مدت حکومت آنان حدود یک سده از سال ۴۵۳-۳۵۸ق. به طول انجامید. دومین طبقه شرفای حسنی به عنوان سلیمانیون شناخته می‌شوند.<sup>۳</sup> اینان به مدت کوتاهی از ۴۵۳ تا ۴۵۵ق بر مکه حکمرانند. سومین طبقه از شرفا، هواشم(حک: ۴۵۵-۴۵۷ق) منسوب به ابوهاشم محمدبن حسن هستند.<sup>۴</sup> امارت این سه خاندان همزمان با دولت فاطمیان بود.

همزمان با شرفای حسنی مکه، دسته دیگری از شرفا که از سادات حسینی بودند بر مدینه منوره امارت داشتند که از حدود سال ۳۶۰ق. تا حدود پایان سدهٔ یازدهم هجری، سلطهٔ سیاسی و معنوی آنان تداوم یافت.<sup>۵</sup> بخش مهمی از این امارت با دولت فاطمیان هم عصر بوده و آلمهنا (از شاخه‌های سادات حسینی) در این مدت بر آن شهر حاکم بودند. البته در طی این دوره، گاه شرفای حسنی، سیطره امارتشان را بر مدینه و بلکه بر تمام حجاز می‌گستراندند.<sup>۶</sup>

شرفا با برخورداری از وجاهت کاریزماتیک و انتساب به خاندان اهل بیت(ع) و سیطره بر حجاز در رقابت میان دولتها بر سر سیاست بر حرمین شریفین به عنوان قاعدةٔ ضلع سوم در گردنهٔ رقابت بودند.<sup>۷</sup> اهداف شرفا در کشاکش این رقابت‌ها و سوگیری‌های سیاسی در دو بخش خلاصه می‌شد. نخست: فقدان توان نظامی و لزوم حفظ موجودیت سیاسی، همواره

<sup>۱</sup> الخراشیه، همان، صص ۱۱ - ۱۲.

<sup>۲</sup> الخراشیه، همان جا.

<sup>۳</sup> عبدالفتاح حسین راوه(۱۴۰۷ق)، امراء البلد الحرام عبر عصور الاسلام، طائف: مكتبة المعارف...، ص ۱۳۴.

<sup>۴</sup> احمدبن زینی دحلان(۱۳۰۵ق)، خلاصة الكلام في بيان امراء البلد الحرام، مصر: المطبعة الخيرية، ص ۱۶.

<sup>۵</sup> ابن فرھون [ابی تا]، تاریخ المدینة المنورۃ، به کوشش شکری، ج ۲، بیروت: دارالاواقم، ص ۳۳۴.

<sup>۶</sup> نقی الدین محمدبن احمدفاسی(۱۹۵۶م)، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج ۲، مکه: مکتبة التهفة الحديثة، جزء اول، ص ۳۱۰؛ شمس الدین سخاوی(۱۴۱۴ق)، التحفة الطفیفة فی تاریخ المدینة الشریفة، بیروت: دار الكتب العلمیه، ص ۴۷۸.

<sup>۷</sup> آدام متز(۱۳۶۲ش)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۴.

آن را به سوی قدرت‌های برتر منطقه سوق می‌داد. زیرا شرفا امکان ایستادگی در مقابل قدرت‌های مجاور را نداشتند. گزارش‌های موجود حاکی از آن است که امیران حرمین در پی لشکرکشی‌های قدرت‌های مجاور همواره تسلیم خواسته‌های آنان می‌شدند یکی از مهم‌ترین این خواسته‌ها، خواندن خطبه به نام ایشان در حرمین بود<sup>۱</sup> که می‌توانست برای این قدرت‌ها مشروعيت را به ارمغان آورد. دوم آنکه تأمین نیازمندی‌ها و بهره‌مندی از کمک قدرت‌های مجاور، به جهت وابستگی شدید مالی به خارج از حرمین و قوام حکومت شان به کمک‌های دولت‌های دیگر بود. با توجه به حاصل خیز نبودن حجاز، تنها در آمد فرمانروایان حجاز در این مقطع زمانی، دریافت مالیات ویژه حجاج به نام مکوس<sup>۲</sup> و نیز هدایای دولت‌ها و صاحب منصبان بود. از این رو هر دولتی که به تعهدات مالی خود به شرفا عمل می‌کرد، از حمایت‌های معنوی شرفا و هم‌سویی آنان با سیاست‌هایشان بهره‌مند می‌شد. البته گاهی نیز تهدید به قطع کمک‌های مالی موجب می‌شد، شرفا که در کوتاه مدت جایگزین مناسیب برای پرکردن این خلاً نمی‌یافتد به ناچار با قدرت تهدید کننده کنار می‌آمدند. چنانکه در سال ۴۵۸ق. خلیفه فاطمی در اعتراض به شریف مکه به دلیل خطبه خواندن به نام عباسیان، بار آذوقه‌ای را که هر ساله به مکه می‌فرستاد قطع کرد. این واکنش فاطمیان شریف مکه را واداشت تا خطبه خواندن به نام فاطمیان را از سر گیرد. در سال ۴۵۹ق. قمری این خلیفه عباسی بود که با فرستادن اموالی برای شریف او را به سبب قطع خطبه به نام خود سرزنش کرد و ابوهاشم به نام خلیفه عباسی خطبه خواند و از فاطمیان برای این کار عذر خواهی کرد.<sup>۳</sup> البته پس از قطع آذوقه ارسالی فاطمیان، مردم مکه به امیر فشار آوردند و او به ناچار بار دیگر به نام خلیفه فاطمی خطبه برقرار کرد.<sup>۴</sup>

درباره سیاست خارجی شرفای مکه این نکته را باید در نظر داشت که علاوه بر کمک‌های مالی فاطمیان به شرفا، عوامل دیگری نیز در تعیین سیاست خارجی آنان تأثیر گذار بود. به طور کلی به دلیل سابقه نفوذ فاطمیان در حجاز و تمایل شرفای مکه به آنان و

۱ نجم الدین عمر بن فهد (۱۴۰۴ق)، *تحف الورى بأخبار ام القرى*، تحقيق محمد فهيم شلتوت، ج ۲، مکه: ام القرى، ص ۴۸۵.

۲ فاسی، همان، ج ۲، ص ۲۷۸.

۳ عبدالرحمن ابن خلدون (۱۴۰۸ق)، *العبر، به کوشش خلیل شحادة*، ج ۴، بیروت: دارالفکر، صص ۱۳۳-۱۳۴؛ ابن فهد (۱۴۰۴ق)، همان، ج ۲، ص ۴۷۰-۴۷۲.

۴ ابوالفداء اسماعيل بن عمر بن كثير دمشقى (۱۴۰۷ق)، *البداية والنهاية*، ج ۱۲، بیروت: دارالفکر، صص ۴۹۰-۴۹۹؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۳۰-۱۳۳.

قربات مذهبی بایکدیگر، آنان تمایل بیشتری برای اطاعت از فاطمیان و خطبه خواندن به نام آنان داشتند تا سلجوقیان و عباسیان . مؤید آن می‌تواند گزارشی باشد که از اختلافات شیعیان و اهل سنت مکه و شکایت شیعیان از عالمی سنتی به امیر آن شهر محمد بن جعفر و دستور قتل وی در سال ۴۷۲ق. حکایت دارد. برخی چنین وقایعی را به تأثیر اختلافات سیاسی بر سر نفوذ عباسیان یا فاطمیان بر مکه تفسیر کرده و علت آن را علاقه‌مندی شیعیان به حکومت فاطمیان دربرابر علاقه‌مندی سنیان این شهر به حکومت عباسیان دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

بنا بر تصویر برخی منابع، شرفای حسنی، مذهب زیدی داشتند. گفتن «حی على خير العمل» در اذان و منع آن در زمان تسلط ایوبیان و دولت‌های بعدی، گرایش‌های شیعی آنان را تأیید می‌کند. بنا بر گزارش این جبیر، مسجدالحرام در زمان ایوبیان پنج نماز جماعت داشت که یکی از آن‌ها به امامت شیعه زیدی برگزار می‌شد که مذهب شرفا بود.<sup>۲</sup> این تغییر بردی از این‌که در میان شرفاء شریف عجلان در سده هشتم هجری مذهب اهل سنت (گویا شافعی) داشت، شگفت‌زده شده است و تصویر می‌کند که آنان آشکارا بر مذهب زیدی پایبند هستند.<sup>۳</sup> برخی منابع دیگر نیز بر زیدی مذهب بودن شرفای حسنی تأکید دارند.<sup>۴</sup> شرفای حسینی مدینه نیز امامی مذهب بودند.<sup>۵</sup>

### سیاست خارجی فاطمیان و حفظ مناسبات با شرفا

گسترش نفوذ سیاسی فاطمیان بر حرمین از آن جا آغاز شد که آنان با پیشروی در مصر و چیرگی بر آن و شامات و برانداختن حکومت آل اخشید در مصر به عنوان رقیب دستگاه خلافت عباسی مطرح شدند. به دنبال آن فاطمیان به گسترش نفوذ سیاسی در مکه و مدینه به عنوان راهبرد اصلی خود پرداختند. تأثیر فاطمیان در حرمین، بیش از عباسیان بود و آنان حدوداً

۱ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی (۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوك والامم*، به کوشش محمد عبدالقدار و دیگران، ۱۶، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ص ۴۰۹؛ ابن فهد (۱۴۰۴ق)، همان، ج ۲، ص ۴۸۰.

۲ محمدبن احمدبن جبیر (۱۳۷۰ش)، *سفرنامه ابن جبیر*، ترجمه پرویز اتابکی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۱۳۸؛ شمس الدین محمدبن احمدذہبی (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر والأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام نتمری، ج ۴۴، بیروت: دارصادر، الكتاب العربي، ص ۳۶؛ رسول جعفریان (۱۳۸۷ش)، *اطلس شیعه*، تهران: انتشارات سازمان چغرافیایی نیروهای مسلح، ص ۴۱۶-۴۱۷.

۳ یوسفابن تنفیزی بردی (۱۳۹۲ق)، *التجويم الزاهره في ملوك مصر والقاهرة*، به کوشش شلتوت و دیگران، ج ۱۱، قاهره: وزارة الفقاقة والارشاد القومي، ص ۱۳۹.

۴ ذہبی، همان، ج ۴۴، ص ۳۶۰؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۶.

۵ عبدالرحمن مدیرس (۱۴۲۲ق)، *المدينة المنورة في العصر المملوكي*، ریاض: مرکز الملک فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیة، صص ۱۸۸-۲۰۰.

دو سده صاحب نفوذ در مکه بودند. خوانده شدن خطبه در مکه مکرمه در بسیاری از سالها به نام خلفای فاطمی در طی این مدت مؤید آن است.<sup>۱</sup> هرچند شرف اتلاش داشتند تا با هر دو کانون قدرت عباسیان و فاطمیان ارتباط داشته باشند، اما بیشتر نگاهشان به خلافت فاطمیان بود.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد دیپلماسی کارآمد فاطمیان مصر و صرف هزینه بیشتر در مکه، موجب شده بود تا امارت این شهر تحت نفوذ آن‌ها قرار گیرد.<sup>۳</sup> البته نمی‌توان قرابت مذهبی و نسبی آن دورا نیز در این روابط نادیده انگاشت. در این مدت به رغم اتلاش آل‌بویه و دستگاه خلافت برای سلطنت بر حرمین، رقیب سرشخت آنان یعنی فاطمیان مصر موفق تر بودند.<sup>۴</sup>

سباعی از تأثیر فاطمیان بر نظام اداری شرافی مکه و آداب و رسوم عمومی سخن گفته و یاد آوری کرده است که امیر مکه به هنگام نام بردن از خلیفه فاطمی در خطبه همانند آن چه در مصر انجام می‌شد، از جای بر می‌خاست و این از دستورات الحاکم فاطمی بود که در حرمین انجام می‌شد. برگزاری اعياد و جشن‌ها مانند تولد پیامبر، تولد خدیجه(س)، امام علی، مراسم روز عاشورا از طریق فاطمیان در مکه رواج یافت.<sup>۵</sup> به اعتقاد این نویسنده «از نخستین کارهای فاطمیان در مکه، گذاشتن لقب «اشراف» بر حاکمان حسنی مکه و دادن لقب «садات» به عموزادگان آنان بود».<sup>۶</sup>

### دلائل روابط سیاسی شرف‌آ و فاطمیان:

مناسبات سیاسی و روابط دولتها همواره تابع شرایط و عوامل مختلفی است که می‌تواند به گسترش و یا کاهش روابط بیانجامد. این دلائل و زمینه‌ها اعم از داخلی یا خارجی در شکل‌گیری روند سمت و سوی روابط و یا تداوم و گستالت آن بسیار مهم به شمار می‌آیند. بر این اساس، دلائل روابط شرف‌آ با فاطمیان را می‌توان در موارد ذیل جستجو نمود:

#### ب) اعتبار ساختن مشروعیت عباسیان

فاطمیان در شکل‌گیری امارت شرف‌آ تأثیر گذار بودند. آنان قصد داشتند از طریق سبادت بر

<sup>۱</sup> تقی‌الدین محمد بن احمد فاسی (۱۴۱۹ق)، «عقد الشمین فی تاریخ بلاد امیں، تحقیق محمد عبدالقدار احمد عطا، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ص ۴۴۱؛ ابن فهد (۱۴۰۴ق)، همان، ج ۲، ص ۴۷۲-۴۷۳؛ عارف احمد عبدالغفاری (۱۴۱۳ق)، تاریخ امراء مکة المکرمة، دمشق: دارالبشایر، ص ۴۳۰.

<sup>۲</sup> ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۶.

<sup>۳</sup> سasan طهماسبی (پاییز ۱۳۸۴ش)، «مکه آوردگاه رقابت امرای ایرانی و مصری (از قرن سوم تا ششم هجری)»، تاریخ پژوهان، ش ۳، س ۱، ص ۱۰۳.

<sup>۴</sup> الغرابش، همان، ص ۱۴.

<sup>۵</sup> احمد سباعی (۱۳۸۵ش)، تاریخ مکه از آغاز تا شرافی مکه، ترجمه رسول جعفریان، تهران: مشعر، ص ۲۷۳.

<sup>۶</sup> سباعی، همان، ص ۲۷۴.

حرمین و کسب مشروعيت مذهبی، اهداف خود را که عقب راندن و در انزوا قرار دادن عباسیان و بالطبع وارد ساختن ضربه به اعتبار این دولت و حتی نابودی آن بود، تحقق بخشدند. نفوذ فاطمیان در حرمین و همسو ساختن شرفا با سیاست‌های خود، بهترین گزینه برای بی‌اعتبار ساختن مشروعيت عباسیان و دولت‌های حامی آنان بود و می‌توانست فاطمیان را در رسیدن به اهدافشان کمک نماید؛ زیرا خوانده شدن خطبه به نام خلفای فاطمی و حذف نام عباسیان از خطبه و نیز ایجاد بستر مناسب برای انجام اقدامات عام المنفعه در حرمین و خدمت به حجاج و زائران موجب کسب اعتبار، محبویت و مشروعيت برای حکومت آنان می‌شد.

برای فاطمیان، حج و سیادت بر حرمین از موارد استراتژیک در سیاست خارجی، به ویژه برای تقابل با خلافت عباسی بود. مهم ترین جلوه این تقابل، رقابت تنگاتنگ آنان با آلبویه و بعدها سلاجقه (نمایندگان عباسیان درداره حرمین) در امر خطبه‌خوانی موسوم حج بود که به تناوب، میان آنان دست به دست می‌شد. چنانکه در سال‌های ۴۵۹-۴۶۳ق به نام خلیفه عباسی و در کنار ایشان به نام آلب ارسلان و در سال ۴۶۳ق به نام ملکشاه و سال‌های بسیاری در زمان سلجوقیان به نام فاطمیان خوانده شد.<sup>۱</sup> خطبه خواندن به نام آن‌ها در حرمین شریفین به عنوان مهم‌ترین مظهر سیادت دینی و سیاسی آن‌ها به شمار می‌رفت و موجب معزیت یکی از آن دو قدرت به عنوان رهبر دینی و سیاسی می‌شد. بنابر این برقراری روابط با شرفای حج و جلب دوستی آنان سرلوحه کار فاطمیان بود. از این رو مهم‌ترین عامل خارجی مؤثر در روابط فاطمیان با شرفای حج می‌توان عباسیان و دولت‌های حامی آنان، نخست دولت آلبویه و پس از آن‌ها سلجوقیان دانست. زیرا این دو دولت نقش سترگی در توسعه و یا کاهش روابط سیاسی امارت شرفا با فاطمیان داشتند. آن‌ها بزرگ‌ترین تهدید کننده فاطمیان محسوب می‌شدند. چرا که فاطمیان آشکارا سیادت خلفای عباسی را بر تمام عالم منکر شدند و به آن‌ها به عنوان غاصبین خلافت از دست رفته شیعیان می‌نگریستند.<sup>۲</sup>

شاید منع از حج گزاری عراقیان توسط فاطمیان و شرفای در راستای بی‌اعتبار کردن عباسیان صورت می‌گرفت چنان که امیر مکه، شریف شکر که برای فاطمیان خطبه می‌خواند و با عباسیان میانه‌ای نداشت، عراقی‌ها را از حج گزاری منع می‌کرد.<sup>۳</sup> در سال ۳۹۶ق. القادر عباسی

<sup>۱</sup> احمد القلقشندی (۱۹۸۱م)، *صیح الاعشی*، به کوشش زکار، ۴ج، دمشق: وزارت الثقافة، صص ۲۷۰-۲۷۱؛ جعفریان، همان، ص ۲۶.

<sup>۲</sup> محمد سهیل طقوش [ای تا]، *تاریخ الفاطمیین فی شمال افریقیه و مصر و بلاد الشام*، قاهره: دارالنفائس، ص ۲۵۲.

<sup>۳</sup> فاسی، همان، ۲ج، ص ۲۵۶.

طی نامه‌ای از شریف ابوالفتوح خواست تا اجازه دهد مردم عراق جهت زیارت خانه خدا عازم مکه شوند. وی با این شرط که خطبه به نام الحاکم (خلیفه فاطمی) خوانده شود با اعزام حجاج عراق موافقت کرد. در سال ۱۴۵ق. نیز افضل بن جیوش وزیر خلیفه فاطمی مانع حج گزاری اهل عراق شد. البته منع از حج به خاطر مشکل شورشیان بادیه‌نشین هم بود. این وضعیت در زمان قبل نیز وجود داشت.<sup>۱</sup>

الحاکم بامر الله (حک: ۳۷۵-۴۱۱ق). ششمین خلیفه فاطمی، پس از غلبه بر آشتفتگی‌های داخلی و دفع حمله امپراتوری روم و تسلط بر اوضاع<sup>۲</sup> در امور مکه و مدینه دخالتی مستقیم کرد و حسن بن جعفر بن محمد بن حسین معروف به ابوالفتوح حسنه را در سال ۳۸۴ق به امارت مکه و در سال ۳۹۰ به امارت مدینه منصوب کرد. مدت امارت او بر این شهر چهل و شش سال طول کشید.<sup>۳</sup>

ابوالفتوح میانه سال‌های ۳۸۴-۳۹۰ق. افزون بر امارت مکه، بر مدینه نیز چیره شد. به نوشته مقریزی: در همین سال بود که او به دستورالحاکم فاطمی، خانه امام جعفر صادق(ع) را در مدینه گشود و برخی اثاثیه آن را که شامل نسخه‌ای از قرآن، شمشیر، جامه و تخت چوین و بوریایی بود و تا آن زمان بر جای بود برای حاکم فرستاد.<sup>۴</sup>

از دیگر دلائل برقراری روابط فاطمیان با شرفا، خواست امیران اشراف در تأکید بر قرابت نسبی و تقویت قرابت مذهبی با یکدیگر بود؛ زیرا شرافای حسنه با برخورداری از مذهب زیدی<sup>۵</sup> و شرافی حسینی مدینه با دارا بودن مذهب امامی<sup>۶</sup> می‌توانستند در برابر مشروعيت عباسیان تاب مقامت آوردند و بر سیاست مذهبی آنان فائض آمدند و عباسیان را از عرصه رقابت خارج کنند. شرفا به دلیل، متمایل به سیاست‌های دولت فاطمیان بودند. مؤید این ادعا سخن برخی شرف است که می‌گفتند ما پسر عموهای خود را وانمی گذاریم.<sup>۷</sup>

۱ سباعی، همان، ص ۲۵۵.

۲ فاسی (۱۹۵۶م)، همان، ج ۲، ص ۱۷۸؛ زینی دحلان، همان، ص ۱۱۸؛ سباعی، همان، ص ۱۹۸.

۳ ابن جوزی (۱۴۱۲ق)، همان، صص ۵۴-۵۳؛ ابوالحسن علی بن ابی الکرام ابن اثیر (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۹، بیروت: دارصادر، صص ۱۱۹-۱۱۸؛ ابن خلدون (۱۴۰۸ق)، همان، ج ۴، صص ۷۲-۷۱؛ ابن کثیر، همان، ج ۱۱، صص ۳۵۲-۳۵۱.

۴ احمد بن علی مقریزی (۱۴۱۶ق)، *انتظام الحنفاء با خبراء الائمة الفاطميين الخلفاء*، به کوشش الشیال، ج ۲، مصر: وزارت الادوقاف، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۵ ابن جبیر، همان، ص ۱۳۸؛ ذہبی، همان، ج ۴۴، ص ۳۶۰؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۶.

۶ مدیرس، همان، صص ۱۸۸-۲۰۰.

۷ الخرابشه، همان، ص ۵۷.

### اقدامات فاطمیان در سیاست بر حرمین

سیاست بر حرمین برای فاطمیان از اهمیتی بیشینه برخوردار بود. نیاز فاطمیان به مشروعتی سیاسی و قرابت مذهبی آنان با شرفا بر راهبردهای فاطمیان در اعمال نفوذ در حرمین بسیار مؤثر بود. از این رو آنان برای گسترش سیاست خود بر حرمین از روش‌های مختلفی سود جستند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

**انتخاب امیر الحاج از میان نظامیان:** فاطمیان بیشتر امیران حج را به این دلیل، از میان نظامیان انتخاب می‌کردند تا بتوانند آوردن نام آنان در خطبه‌های حرمین را تصمین نمایند. این در حالی بود که رقبای آنان، آل بویه و پس از آنان سلجوقیان برای مدتی، امیر الحاج را از میان علویان برمی‌گزیدند.<sup>۱</sup> ابواحمد موسوی (پدر شریف رضی و شریف مرتضی) از جمله امیر الحاج‌های علوی است.<sup>۲</sup> شاید این کار برای هماهنگی و درگیری کمتر میان فاطمیان و امیران حج عباسی بوده است.

بنا به گزارشی در سال ۳۶۳ق. المعز فاطمی با تحریک و همکاری بنو هلال و برخی قبایل دیگر و با مسدود کردن راه کاروان حجاج عراق، موفق شد نامش را در مکه جایگزین نام خلیفه عباسی نماید.<sup>۳</sup> از این زمان جز در برخی سال‌ها مانند سال ۳۶۷ق. که به نام خلیفه عباسی خطبه خوانده شد،<sup>۴</sup> این نام خلیفه فاطمی بود که در خطبه‌های مکه آورده می‌شد.<sup>۵</sup> العزیز فاطمی نیز بادیس بن زیری صنهاجی امیر محمل مصری را فرستاد و او مکه را محاصره کرد و مجددًا خطبه به نام آنان خوانده شد.<sup>۶</sup>

**اقدامات اقتصادی و اعطای کمک‌های مالی به شرفا:** خلفای فاطمی به رغم دارا بودن توان نظامی از سیاست کمک‌های اقتصادی و رفاهی برای حجاج و اهدای پول به خاندان‌های با نفوذ مکه بهره می‌گرفتند.<sup>۷</sup> فاطمیان به شرفای مکه هر ماه ۳۰۰۰ دینار و اسب و خلعت

۱ ابن جوزی (۱۴۱۲ق)، همان، ج. ۲، ص. ۲۳۶؛ فاسی (۱۹۵۶م)، همان، ج. ۲، ص. ۲۳۶؛ ابن فهد (۱۴۰۴ق)، ج. ۲، ص. ۴۷۰-۴۷۶؛ الخراشة (۱۳۸۵ش)، همان، ص. ۹۶.

۲ محمد بن علی بن العمراوی (۱۴۱۹ق)، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به کوشش سامرائی، قاهره: دارالآفاق العربیہ، ص. ۱۸۳.

۳ ابن کثیر، همان، ج. ۱، ص. ۷۷۷؛ ابن فهد (۱۴۰۴ق)، همان، ج. ۲، صص. ۴۱، ۶۳۱.

۴ ابن فهد، همان، ج. ۲، ص. ۴۱۶؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، همان، ج. ۴، ص. ۱۳۰.

۵ ابن فهد، همان، ج. ۲، صص. ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۵؛ ابن خلدون، همان، ج. ۴، ص. ۱۳۰؛ عبدالملک بن حسین‌العاصمی‌المکی (۱۴۱۹م).، سلطنت‌النجوم العوالی فی انباء الاوائل و التوالی، به کوشش عادل احمد و معوض، ج. ۴، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ص. ۲۱۱.

۶ ابن خلدون (۱۴۰۸ق)، همان، ج. ۴، ص. ۱۰۰.

۷ رقیه میرابوالقاسمی و دیگران (۱۳۸۹ش)، درباره حج، تهران: نشر کتاب مرجع، ص. ۲۶.

ارسال می کردند<sup>۱</sup> فاطمیان می دانستند که وضع حجاز و ضعف بنیه مالی دولت شرفاً اقتصادی آن دارد که کمک های مالی فراوانی به آنها اعطا شود. از این رو فاطمیان از همان آغاز هزینه های گزاری را متقبل شدند.<sup>۲</sup> تثیت حکومت سلجوقیان در عراق و ایران به عنوان منجی دستگاه خلافت عباسی، نیز سبب گردید تا فاطمیان با حساسیت بیشتری بر حرمین اعمال نفوذ کنند؛<sup>۳</sup> زیرا ارسال کمک های مالی، نقش بارزی در تداوم سیادت فاطمیان بر حجاز ایفا می کرد. بدین وسیله، فاطمیان در مکه استیلای کامل داشته و خطبه به نام آنها خوانده می شد. این روند تا روی کار آمدن سلجوقیان(۴۴۷-۵۹۰ق) به جز چند سال متناوب که برای آل بویه و عباسیان خطبه خوانده شد ادامه داشت.<sup>۴</sup>

سیاست فاطمیان در ارسال اموال و هدایا به حجاز هنگامی بسیار مؤثر بود که رقبای آنان در ارسال کمک های مالی تعلل می کردند؛<sup>۵</sup> چنان که در سال ۴۶۷ق. شریف مکه ابوهاشم با قطع مبالغی که هر ساله از طرف خلیفه عباسی برای او ارسال می شد، مواجه گشت. بدین ترتیب امیر مکه بار دیگر برای فاطمیان خطبه خواند.<sup>۶</sup> پس از آن که فاطمیان هدایایی برای امیر مکه ابوهاشم فرستاده و وامنود کردند که تعهد در مقابل خلیفه عباسی و سلطان سلجوقی بوده و هر دو در گذشته اند، امیر مکه متقدعت شد تا برای فاطمیان خطبه بخواند. گویا در این تصمیم مشاوران ابوهاشم نیز نقش داشتند؛ زیرا آنها به وی گفتند که با توجه به از سرگیری مجدد کمک های فاطمیان، ما عموزادگان خود را با دیگری عوض نمی کنیم.<sup>۷</sup>

نفوذ فاطمیان در حجاز با شرایط وخیم اقتصادی در مصر به دلیل وقوع قحطی های مداوم<sup>۸</sup> به چالش کشیده شد و نفوذ رقبای سلجوقی آنان را تسهیل کرد. افزون بر آن که در بی ضعف فاطمیان به دلیل مقابله با حملات صلیبیون و بحران داخلی دستگاه خلافت فاطمی از یک طرف، و تثیت حکومت سلجوقیان در عراق و ایران به عنوان منجی دستگاه خلافت عباسی از سوی دیگر، سبب گردید تا فاطمیان نفوذ کمتری بر حرمین داشته باشند.<sup>۹</sup> این امر

۱ ناصر خسرو قبادیانی(۱۳۸۱ش)، سفرنامه ناصر خسرو، تهران: زوار، ص ۱۰۵.

۲ سلیمان عبد الغنی مالکی، همان، ص ۱۰.

۳ الخرابش، همان، ص ۹۰.

۴ ابن فهد(۱۴۰۴ق)، همان، ج ۲، صص ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۵؛ ابن خلدون، تاریخ/بن خلدون، ج ۴، ص ۱۳۰؛ العاصمی المکی، همان، ج ۴، ص ۲۱۱.

۵ ابن اثیر(۱۳۸۵ق)، همان، ج ۱۰، ص ۹۷؛ ابن جوزی(۱۴۱۲ق)، همان، ج ۱۶۷، ص ۱۶۷.

۶ الخرابش، همان، ص ۲۵.

۷ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۴۶۲؛ ابن فهد(۱۴۰۴ق)، همان، ج ۱، ص ۵۱۰.

۸ الخرابش، همان، ص ۹۰.

موجب نا امیدی امرای مکه از کمک‌های مصر شد و آنان را به دوستی بیشتر با خلفای عباسی و سلاطین مقتدر سلجوقی که در اوج قدرت بودند تشویق کرد؛ زیرا آن‌ها نیز همانند فاطمیان، از ابزار مالی استفاده کردند چنان که آل‌بارسلان و ملکشاه سلجوقی با وجود توان نظامی از سیاست کمک‌های رفاهی برای حاجج و اهدای پول به خاندان‌های با نفوذ مکه بهره گرفتند.<sup>۱</sup> در پرتو این جریان، شرفای مکه به نفع قدرت برتر، تغییر سیاست داد و به نام خلیفه عباسی و آل‌بارسلان خطبه خوانده شد.<sup>۲</sup> البته شریف مکه محمدبن جعفر با توجه به تجربه گذشته نامه‌ای به خلیفه فاطمی نوشت و از او عذر خواست که با توجه به مشکلات اقتصادی به نام عباسیان خطبه خوانده است.<sup>۳</sup>

فاطمیان با استفاده از ابزار مالی پس از آن که چند سالی خطبه خواندن به نام آنان در مکه قطع گردید. برای بازگرداندن اوضاع به حالت قبل در سال ۴۶۶ ق. افرادی را همراه هدایایی نزد امیر مکه فرستادند که مأموریت آنان قرین موقیت نبود. بسا عباسیان که از قضیه آگاه شده بودند به همراه امیر الحاج کاروان عراق که سلا رنام داشت قبل از فاطمیان اموال فراوانی به امیر مکه ابوهاشم بخشیده بودند.<sup>۴</sup> هم‌چنین از حاجج اموالی جمع کرده و به او دادند. در نتیجه فاطمیان از اقدام خود طرفی نبستند. بنا به نوشته ابن‌جوزی: «چندان برای وی مال فرستادند که چشم و دل او را پر کرد».<sup>۵</sup>

در زمرة اقدامات پیش‌گیرانه فاطمیان برای سیادت بر حرمین می‌توان به قطع آذوقه به حرمین اشاره کرد؛ هرگاه خواندن خطبه در مکه به نام خلیفه فاطمی قطع می‌شد، فاطمیان در اقداماتی تلافی جویانه مبادرت به قطع کمک‌های مالی به ویژه قطع ارسال آذوقه به حرمین می‌کردند. مطابق گزارش منابع، اقدام فاطمیان در سال ۴۵۹ ق در پی ناکامی امیر صلیحی یمن که مأمور شده بود تا امور مکه را سامان داده و خطبه را به نام فاطمیان برگرداند، دولت فاطمی ارسال آذوقه را از مصر به مکه قطع کرد. قحطی و مشکلات اقتصادی مردم مکه را ودادشت تا به حکمران فشار آورده و او را ناگزیر به آوردن نام خلیفه فاطمی

۱ ابن‌اثیر(۱۳۸۵ ق)، همان، ج ۱۰، ص ۶۱؛ ابن‌کثیر، همان، ج ۱۲، ص ۲۲؛ ابن‌فهد(۱۴۰۴ ق)، همان، ج ۲، ص ۴۷۲؛ میرابوالقاسمی، همان، ص ۲۶.

۲ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۶۱؛ ابن‌فهد(۱۴۰۴ ق)، همان، ج ۲، ص ۴۷۳-۴۷۲.

۳ القلقشندي، همان، ص ۲۷۰.

۴ فاسی(۱۴۱۹ ق)، همان، ج ۲، ص ۱۳۵؛ ابن‌فهد، همان، ج ۲، ص ۴۷۵.

۱ ابوالفرج عبدالرحمن بن‌علی‌ابن‌جوزی (۱۹۹۰ م)، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، بغداد: جنان جلیل محمد هموندی، صص ۱۷۰-۱۷۱.

در خطبه کردند.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، فاطمیان با توصل به ابزار اقتصادی توانستند تا سال ۴۶۲ ق. با قدرت کامل بر مکه تسلط یابند.

البته گزارش‌های دیگری نیز مبنی بر از سرگیری خطبه به نام فاطمیان وجود دارد که منشاء اقتصادی ندارد؛ لیکن می‌توانسته به نوع روابط مذهبی فاطمیان و همسویی نسبی متکی باشد. چنانکه آورده‌اند شرفای حسنی، امیر مکه را به سبب اعراض از فاطمیان نکوهش کردند<sup>۲</sup> و بدین‌گونه، پس از چهار سال خطبه به نام عباسیان و سلجوقیان قطع شد و آوردن نام خلیفه فاطمی بر منابر حجاج از سرگرفته شد.<sup>۳</sup>

فاطمیان در کنار کمک‌های مالی به شرفاء، اقدامات عمرانی و رفاهی نیز در حرمین داشتند. چنانکه منابع آورده‌اند؛ ابن‌ابی‌الهیجاء از صاحب منصبان دستگاه خلافت فاطمی در زمرة کسانی است که سال‌های پایانی عمرش را در مدینه سپری کرد.<sup>۴</sup> او افزون بر بخشش اموال به مردم مدینه،<sup>۵</sup> خدمات زیادی برای اماکن مقدس این شهر داشت. پرده‌کشی بر دیوارهای حرم نبوی و پوشاندن مرقد پیامبر اکرم(ص) با پرده‌های ابریشمی،<sup>۶</sup> تجدید بنای مرقد اسماعیل بن جعفر صادق(ع)<sup>۷</sup> وقف باغی برای آن،<sup>۸</sup> بازسازی مسجد فتح (خندق)، مسجد علی بن ابی طالب و سلمان فارسی،<sup>۹</sup> آبرسانی به صحن مسجد نبوی از اقدامات اوست.<sup>۱۰</sup> طبق گزارشی، الحاکم در سفر به حج در ۴۹۷ ق کعبه را با جامه دیباچ سفید پوشاند و اموالی را میان اهل حرم توزیع کرد.<sup>۱۱</sup>

دیگر اقدام فاطمیان در حجاج، انتخاب نایب وجانشین قدرت در مکه بود که می‌توانست

۱ ابن‌خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۲ القلقشنندی، همان، ج ۴، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۳ ابن‌فهد(۱۴۰۴ ق)، همان، ج ۲، ص ۴۷۷؛ ذہبی، همان، ج ۳۱، ص ۲۹.

۴ احمدبن علی‌مقریزی(۱۴۱۸ ق)، الموعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، به کوشش خلیل المنصور، ج ۳، بیروت: دار الكتب العلمیه، ص ۸۶-۸۷؛ مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۹۰؛ القشنندی(۱۹۸۱م)، همان، ج ۴، ص ۳۰۷؛ سمهودی(۲۰۰۶م)، وفای المؤففاء، به کوشش محمد عبدالحمید، ج ۲، بیروت: دار الكتب العلمیه، ص ۱۳۸.

۵ مقریزی(۱۴۱۸ ق)، همان، ج ۳، ص ۸۷.

۶ سمهودی، همان، ج ۲، ص ۱۳۸؛ القلقشنندی همان، ج ۴، ص ۳۰۷.

۱ سمهودی، همان، ج ۳، ص ۱۰۳؛ تاریخ حرم ائمه بقیع، ص ۳۰۳.

۲ سمهودی، همان، ج ۳، ص ۱۰۳؛ تاریخ حرم ائمه بقیع، ص ۳۰۴.

۳ سمهودی، همان، ج ۳، ص ۴۳.

۴ سمهودی، همان، ج ۲، ص ۲۰۷؛ سخاوی، همان، ج ۱، ص ۵۱۶.

۵ ابن‌تغزی بردی، همان، ج ۴، ص ۲۱۸؛ علی‌بن‌تاج‌الدین‌سنجری(۱۴۱۹ ق)، مناجح الکرم فی اخبار مکه و البت و ولة الحرم، ج ۲، مکه: جامعه‌ام القری، ص ۲۲۱.

بر سیادت آنان بر حجاز بیافزاید. فاطمیان در حدود سال ۳۸۰ق و در امارت شریف عیسیٰ بن جعفر بر آن شدند تا نایبی از سوی خود در مکه بگمارند تا هم مراقب استمرار خطبه و دعا برای فاطمیان باشدو هم بر تداوم اقتدار آنان در حجاز بیفزاید. از این رو سپاه عظیمی فرستادند. اما عیسیٰ به دفاع از مکه پرداخت و اجازه ورود به آنان نداد و بدین ترتیب محاصره طولانی شد، به نظر می‌رسد برای عیسیٰ پذیرش این دشواری راحت‌تر از دعا برای فاطمیان بود. در سال ۴۹۲ق. در گیری‌های متعدد حاکمان مصر و قدان امنیت موجب تعطیلی حج گردید.<sup>۱</sup>

تأمین امنیت مسیر حج هم اقدام دیگری بود که می‌توانست به سیادت بیشینه فاطمیان در حجاز منجر شود. مسیر حج عموماً از طریق مصر و شام امکان پذیر بوده است. این مسیر کاروان را تحت سلطنت خلفای فاطمی و یا دست نشاندگان آنها قرار داشت و امنیت آن منوط بر اشراف فاطمیان بود. حتی کاروان‌هایی که سلطان محمود غزنوی از خراسان به حجاز اعزام می‌کرد، از همین مسیر می‌گذشتند. فاطمیان از حاج پذیرایی و استقبال می‌کردند. آنان همچنین به رؤسای کاروان خلعت‌هایی اعطای می‌کردند تا ضمن تحسین حاج و بتواند خشم خلفای عباسی را بر می‌انگیزاند.<sup>۲</sup> فاطمیان تقریباً به طور منظم کاروان‌های حاج مصر و شام را به مکه اعزام می‌کردند. ضمن آن که راه‌های حج در حوزه قلمرو فاطمیان از امنیت و رفاه بهتری برخوردار بود.

در مقابل، رقبای فاطمیان نیز در برابر سیاست‌های آنان اقدامات بسیاری در حرمین انجام می‌دادند. انتقال آب به مکه از عرفات و بازسازی قنات زییده<sup>۳</sup> تأمین امنیت مسیر حج، تعمیرات اماکن و بازسازی بنای‌های حرمین. ساخت نخستین گنبد بر حرم امامان بقیع و قبر عباس بن عبدالملک توسط مجده‌الملک براوستانی.<sup>۴</sup> از آن جمله‌اند. جواد اصفهانی از دیگر ایرانیان تابع سیاست‌های سلجوقیان است که در دربار دولت زنگیان وزارت داشت و خدمات زیادی در حرمین انجام داد.<sup>۵</sup>

۱ ابن کثیر، همان، ج ۱۲ ذیل حوادث ۵۶۳ق.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱، صص ۳۳۳، ۳۴۰-۳۴۳.

۱ فاسی(۱۴۱۹ق)، همان، ج ۳، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن فهد(۱۴۰۴ق)، همان، ج ۲، صص ۴۷۶-۴۷۵.

۲ احمد بن محمد بن خلکان آبی‌تا، وفیات الاعیان و انبیاء الزمان، تحقیق احسان عباس، ج ۵، بیروت: دارالتفاقفه، ص ۲۸۵.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۸، ص ۲۱۴؛ محسن الامین(۱۳۷۱ش)، اعیان الشیعه، به کوشش حسن الامین، ج ۳، بیروت: دارالتعارف، ص ۲۹۹.

۴ ابن اثیر، همان، ج ۱۱، صص ۳۰۶-۳۰۸؛ فاسی(۱۴۱۹ق)، ج ۲، ص ۲۱۲؛ سمهودی، همان، ج ۳، صص ۹، ۱۵۵.

یکی دیگر از اقدامات فاطمیان در حجاز پس از اعلام خلافت ابوالفتوح حسنی در سال ۳۸۴ق به امارت مکه و در سال ۳۹۰ق به امارت مدینه، تحديد قدرت او وادار کردن او در پذیرش نفوذ و سیاست فاطمیان بود. منابع متذکر شده‌اند که وی در سال ۳۸۴ق. با لقب ابوالفتوح به حکومت مکه تحت اشراف فاطمیان دست یافت.<sup>۱</sup> وی سعی کرد تا با گرد آوردن نیرو برای اعلام خلافت و کسب تدریجی حمایت قبایل بنی‌سلیم و بنی‌عامر و یاری آل جراح، حاکمان رمله فلسطین در ۴۰۱ق. برادعای خلافت خود جامه عمل پوشاند. و پس از احراز این مقام به الراشد ملقب شد. او اموال کعبه را در اختیار گرفت و سکه‌هایی که به دینارهای فتحیه مشهور است ضرب کرد.<sup>۲</sup> ابوالفتوح با شمشیری که به گمانش ذوالفقار بوده و با در دست داشتن چوب‌دستی که ادعا می‌کرد چوب‌دستی رسول خداست به همراه هزار برده سیاه در مراسم اعلام خلافتش حضور یافت.<sup>۳</sup> این حاکم نورسیده در رمله فلسطین که مرکز بنی‌جراح بود، با احترام فراوان مردمان آن مواجه شد و آنان او را امیر المؤمنین خواندند و سیاست معنوی اش را پذیرفتند.<sup>۴</sup>

اقدامات ابوالفتوح که معادلات سیاسی را به نفع عباسیان تغییر می‌داد بر الحاکم فاطمی گران آمد و او را واداشت تا در طول سفر ابوالفتوح به فلسطین، با جدا کردن آل جراح از متحد شریف مکه و نیز میدان دادن به رقبای ابوالفتوح در مکه (سلیمانیون) وی را تحت فشار قرار دهد، امری که مؤثر واقع شد و ابوالفتوح را -که در رمله از تغییر رفتار آل جراح و تسخیر شدن مکه به دست عموزاد گانش با خبر شده بود<sup>۵</sup> - وادار کرد تا با پس گرفتن عنوان خلافت و طلب عفو از الحاکم، حکومت مکه را باز پس گیرد و خود را بار دیگر کارگزار فاطمیان در مکه بنامد.<sup>۶</sup>

خلیفه فاطمی الحاکم در واکنش به این اقدام، ابتدا با پیشنهاد اعطای اقطاع به آل جراح سعی کرد آنان را از گرد ابوالفتوح دور کند، ولی چون از این طریق راه به جایی نبرد به رمله حمله کرد و آل جراح را متواری کرد. الحاکم پس از مرگ مفرج، امیر آل جراح، حسان پسر

۱ زینی دحلان، همان، ص ۱۶.

۲ عبدالغنى، همان، ص ۳۲۰.

۳ ابن جوزی، همان، ج ۱۴، ص ۳۵۷؛ ذهبي، همان، ج ۲۷، ص ۱؛ ابن‌كثير، همان، ج ۱۱، ص ۳۵۴.

۴ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۷۳.

۱ ابوعلی مسکویه‌رازی (۱۳۷۹ش)، *تجارب الأئمما*، تحقیق ابو القاسم امامی، ج ۷، تهران: سروش، ط. دوچار، ص ۲۸۱؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۳۱.

۲ ابن جوزی، همان، ج ۱۵، ص ۷۸؛ مسکویه رازی، همان، ج ۷، ص ۲۸۲.

او را نزد الحاکم فرستاده و ضمن دست کشیدن از خلافت، از او امان خواست و از سوی خلیفه فاطمی مورد عفو قرار گرفت.<sup>۱</sup>

طبق گزارش دیگری، هنگامی که ابوالفتوح در رمله بود خبر رسید که برخی شرفای آلسیمان از فرصت غیبت او از مکه استفاده کرده و به کمک ابوالطیب داوود بن عبدالرحمان بر مکه غلبه کرده‌اند. ابوالفتوح دانست که فنه‌ها او را محاصره کرده و فاطمیان نه تنها به جذب یاران او اکتفا نکرده‌اند بلکه در مکه هم بر ضد وی شورش به راه انداخته‌اند لذا فکر کرد که یک شبه چندان مطروح و گشته است که نه جایی در شام دارد و نه در مکه، از این رو بلافضلله نزد مفرج پدر حسان که از سران مخالفان بود رفته و به او پناه برد و او قبول کرد که میان او و فاطمیان وساطت کند مشروط بر آن که ابوالفتوح عنوان خلافت را از خود بردارد.<sup>۲</sup> به هر روی ابوالفتوح دوباره حکومت مکه را دریافت کرد<sup>۳</sup> و در سال ۴۰۳ق برای الحاکم فاطمی دعوت و حتی نام او را بر سکه‌ها حک کرد.<sup>۴</sup>

این مطلب مؤید آن است که فاطمیان در برخی موقع که شرفای خطبه به نام آنان را قطع و به نام رقیب آنان خطبه می‌خواندند، با حمایت و تحریک رقبای داخلی شرفای سعی می‌کردند، سیادت مجدد خود بر حرمین را احیا کنند. چنان که شرفای سلیمانی را که رقیب هواشم بودند تحریک کردند. زیرا بعيد به نظر می‌رسد دعا نکردن برای خود را در مکه بی‌اهمیت تلقی کرده باشند آن هم بعد از آن همه تلاش و هزینه با اطاعت دوباره ابوالفتوح از فاطمیان، سیادت آنان بر حرمین برقرار شد. اما برخی حوادث موجب چالش در روابط بود. از رویدادهای مهم زمان امارت ابوالفتوح در مکه، آسیب دیدن حجرالاسود به دست یکی از مصریان بود. در روز جمعه یازدهم ذیحجه سال ۴۱۳ق. پیش از این که حاجیان از میان به مکه بازگردند، مردی مصری در حالی که گرzi به دست داشت به سمت حجرالاسود آمد و در حال فریاد زدن، سه ضربه به آن وارد ساخت و سه سوراخ، هر یکی به اندازه انگشت دست در حجرالاسود ایجاد کرد. وی هنگام فرار به دست مردم خشمگین افتاد و کشته شد.

۱ مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ج ۲، ص ۹۵؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۷۳؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ ذهی، همان، ج ۲۸، صص ۱۳-۱۴؛ علی بن تاج الدین سنجری، همان، ج ۲، صص ۲۱۸-۲۱۹؛ مقریزی، المواقع والاعتبارات، ج ۳، ص ۲۷۸؛ سباعی (۱۳۸۵ش)، ص ۱۹۹؛ سخاولی، همان، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲ سباعی، همان، ص ۲۵۳.

۳ سباعی، همان، ص ۱۹۹.

۴ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۴۷۳؛ مقریزی، المواقع والاعتبارات، ج ۲، ص ۲۸۸.

جمعیت خشمگین به افراد مظنون به همدستی با او نیز حمله آوردند، در این میان بیش از ۲۰ نفر کشته شدند. برخی از همدستان دستگیر شده او ادعا کردند که گروهی ۱۰۰ نفره این توطئه را برنامه ریزی کرده بوده‌اند. از آنجا که این مرد را مصری معرفی کردند، حاجیان مصری (که به فاطمیان متسبب بودند) در آن سال مورد هجوم حجاج عراق قرار گرفتند.<sup>۱</sup>

در سال ۴۳۰ق. در پی رحلت حسن پسرش محمد شکر ملقب به تاج المعالی امیر شد و در ۴۵۳ق. درگذشت. شکر (۴۳۰-۴۵۳ق) به نام فاطمیان خطبه می‌خواند و با عباسیان میانه‌ای نداشت و حاجیان عراقی را منع می‌کرد.<sup>۲</sup> این روابط در واپسین سال‌های امارت آل جعفر باز به تیرگی گرایید زیرا خاندانی از شرق (سلیمانیون) که پس از درگذشت شکر بن ابوالفتوح در مکه به دلیل نداشتن فرزند ذکور با امارت غلام او مواجه شده بودند، در سال ۴۵۳ق. حکومت مکه را در اختیار گرفتند و نام فاطمیان را از خطبه انداختند. امارت سلیمانیون دیری نپایید، زیرا خاندان هواشم (فرزندان ابوهاشم محمد بن حسن) به سال ۴۵۴ق. به رهبری امیر محمد بن جعفر بن شکر بن ابوالفتوح بر حکمران سلیمانیان چیرگی یافه و پس از غلبه بر مکه آنان را به یمن راندند. در پی آن محمد در نخستین قدم برای جلب نظر فاطمیان به نام خلیفه المستنصر خطبه خواند.<sup>۳</sup>

در کنار اقدامات داخلی برخی تصمیمات جانبی هم می‌توانست در ایجاد نفوذ فاطمیان بر حجاز مؤثر افتاد برای نمونه، توسل فاطمیان به امیران یمنی که دست نشانده فاطمیان به شمار می‌آمدند به طور مقطعي در ایجاد سیادت بر حرمین مؤثر بود. طبق گزارش منابع فاطمیان پس از آن که ابوهاشم محمد امیر مکه، نام خلیفه فاطمی را از خطبه انداخت و به نام القائم بالمرأة عباسی خطبه خواند،<sup>۱</sup> کمک‌های مالی خود را به حجاز قطع کردند و ابوهاشم هم ناچار به فروش قندیل‌های کعبه و دیگر زر و زیور آن شد. عباسیان که از طریق نامه ابوهاشم از قطع خطبه با خبر شده بودند ۳۰۰۰ دینار و خلعت‌های فاخر به امیر مکه ارسال کردند و وظیفه‌ای برای او مقرر داشتند.<sup>۲</sup> المستنصر فاطمی (حاکم: ۴۸۷-۴۲۷ق.) هم در پی این اقدام با توسل به علی بن محمد صلیحی، امیر اسماعیلی یمن به مکه لشکر کشید و امیر مکه را واداشت تا مجدداً

۱ ابن حوزی، همان، ج ۱۵، ص ۱۵۴؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۳۱.

۲ فاسی (۱۹۵۶م)، همان، ج ۲، ص ۲۵۶.

۳ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۳۲.

۱ ابن فهد، همان، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۲۱.

خطبه را به نام خلیفه فاطمی بخواند.<sup>۱</sup> پیش از این نیز در برده‌ای که فاطمیان، به خاطر قته ترکان و بردگان<sup>۲</sup> به بحران داخلی دچار شده بودند و آن گونه که باید به امارت شرفا توجه جدی نداشتند. خطبه‌ای به نام فاطمیان خوانده نمی‌شد و در این مدت علی بن محمد صلیحی امیر حکومت گر اسماعیلی یمن خواستار دخالت در امور مکه شد اما المستنصر فاطمی در سال ۴۴۸ق او را از تعرض به امارت شریف شکر در آن شهر نهی کرد<sup>۳</sup> البته روابط حسنہ صلیحی با شرفای مکه تا سال ۴۵۰ق ادامه یافت و موجب نامه پرسپاس خلیفه فاطمی از او شد. لیکن از این پس روابط شرفا با صلیحیان یمن تیره شد. با مرگ شریف شکر بن ابی الفتوح امیر مکه و نگرانی خلیفه فاطمی به خاطر از دست دادن مکه به صلیحی نامه نوشت و او در سال ۴۵۵ق مکه را از دست فرزندان ابوالظیب گرفت و به محمد بن جعفر حسنی سپرد. رفتار پسندیده او با مردم مکه موجب اطاعت‌پذیری و دوام نفوذ فاطمیان بر آن جا شد.<sup>۴</sup>

در همین سال با بهبود اوضاع مصر، فاطمیان به حجاز توجه جدی نشان دادند. به دستور المستنصر خلیفه فاطمی برای جبران گذشته، هدایایی برای امیر مکه فرستاد و با وعده‌های دلپذیر او را واداشت تا بار دیگر به نام وی خطبه بخواند. ولی اندکی بعد دیگر بار نام وی از خطبه حذف شد. در سال ۴۷۰ق. نیز میان طرفداران سیادت فاطمیان و امیر حج و کاروان عراقی در گیری‌هایی روی داد و منبری که عراقیان با خود به مکه آورده بود و روی آن نام خلیفه عباسی حک شده بود به دستور امیر مکه شکسته شد. این واقعه نشان می‌دهد که امیر مکه در این سال‌ها قصد کناره‌گیری از عباسیان و سلجوقیان را داشته و از جانشینی امیر مقندر ترک به جای امیر غنائم علوی که از نظر مذهبی با او بیشتر انس داشت ناراضی بوده است.<sup>۱</sup>

رونده خطبه خوانی به نام فاطمیان تا سال ۴۷۹ق. ادامه یافت تا این که در این سال ملکشاه سلجوقی همانند آل‌بارسلان در شام پیروزی‌هایی به دست آورد و قدرت خود را به فاطمیان و امیر مکه نشان داد. در پرتو این جریان، امیر مکه تغییر موضع داد و نام خلیفه فاطمی را از خطبه انداخت و به نام خلیفه عباسی خطبه خواند.<sup>۲</sup> مرگ ناگهانی ملکشاه و آشفتگی اوضاع

۱ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۶، ص ۳۸۱؛ الخبرائیه، همان، ص ۱۹.

۲ مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ج ۲، ص ۲۶۹.

۳ الزیلیعی، همان، ص ۶۴.

۴ الصاصی المکی، همان، ج ۴، ص ۲۱۵.

۱ ابن‌جوزی، همان، ج ۱۶، ص ۱۹۰.

۲ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۱۵۸؛ احمد بن عبدالوهاب نویری(۱۴۲۳)، نهاية الارب، ج ۲۳، قاهره: دار الكتب و الوثائق، ص ۲۴۹.

پس از او باعث شد که با بیرون راندن سپاه وی از مکه، بار دیگر خطبه به نام فاطمیان خوانده شود.<sup>۱</sup>

پس از ابوهاشم (سال ۴۸۷ق) در دوره فرزندش قاسم میان فاطمیان و عباسیان نزاع بود. وی چند بار خطبه به نام عباسیان را قطع کرد.<sup>۲</sup> اختلاف او با عراق از همان سال شروع شد و علت آن نیز خطبه خواندن برای فاطمیان بود. سلیمانیان خیلی زود به این موضوع واکنش نشان دادند و سپاهی به فرماندهی اسپهبدین ساووتکین به مکه فرستادند که امیر مکه را فراری داد. امیر مکه نیروهایی از قبایل عرب جمع آوری کرد و با جنگیدن با اسپهبد بر او پیروز شد و بار دیگر امیر مکه گردید.<sup>۳</sup> درباره دوران امارت فلیته پسر قاسم بن محمد (۵۱۸-۵۲۷) نیز گزارش دقیقی از این که او به نام چه کسی خطبه می‌خواند در دست نیست تنها ابن خلدون اشاره کرده که او در تمام دوران امارت خود به نام عباسیان خطبه می‌خواند.<sup>۴</sup> درباره سیاست خارجی جانشین او هاشم بن فلیته (۵۲۷-۵۵۱) نیز نمی‌توان تصویر روشنی ترسیم کرد. گزارش-هایی درباره رابطه خوب او با فاطمیان مانند فرستادن سفیری به مصر وجود دارد و حمله او به کاروان حج عراقی که در سال ۵۲۹ق شاهدی بر اختلافات او با عراقیان است؛<sup>۵</sup> با این حال گزارش‌هایی درباره خطبه خواندن او به نام عباسیان نیز موجود است. از جمله نقل ابن خلدون است که به صراحة، خطبه خواندن به نام عباسیان را تا سال ۵۵۵ق. دانسته است و این مصادف با بخشی از سالهای حکومت جانشین وی بر مکه است<sup>۶</sup> درباره قاسم بن هاشم (۵۵۱-۵۵۷) تقریباً همه منابع متفقاند که او با فاطمیان رابطه بهتری داشته و اختلاف او با عباسیان به درگیری میان شریف مکه با حاجیان عراقی در موسم حج سال ۵۵۶ق. منجر شده است.<sup>۷</sup> وی عماره الینی (از داعیان فاطمی) را برای تقویت روابط با فاطمیان به مصر فرستاد.<sup>۸</sup>

این جریان هیچ‌گاه تا پایان حکومت فاطمیان جز برخی سال‌ها تغییر نیافت و در نهایت،

۱. القلقشندي، همان، ج ۴، ص ۲۷۵.

۲. ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۳. ابن اثير، همان، ج ۱۰، ص ۲۳۹؛ ابن فهد، همان، ج ۲، ص ۴۸۷؛ فاسی (۱۴۱۹ق)، همان، ج ۳، ص ۲۰۱.

۴. ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۳۴.

۱. ابن اثير، همان، ج ۱۰، ص ۲۳۹؛ ابن فهد (۱۴۰۴ق)، همان، ج ۲، ص ۴۸۷؛ فاسی (۱۴۱۹ق)، همان، ج ۳، ص ۲۰۱.

۲. القلقشندي، همان، ج ۴، ص ۲۷۶.

۳. ابن اثير، همان، ج ۱۱، ص ۳۷۹؛ ابن فهد (۱۴۰۴ق)، همان، ج ۲، ص ۲۳.

۴. فاسی (۱۹۵۶م)، همان، ج ۲، ص ۱۹۷.

صلاح الدین ایوبی (حک: ۵۶۴-۵۸۹ق) به این استیلا پایان داد و با سرنگون کردن فاطمیان، یک بار دیگر به نام خلیفه عباسی کنار نام خود خطبه خواند.<sup>۱</sup>

**روابط فاطمیان و شرفای حسینی مدینه:** سادات حسینی مدینه همزمان با شرفای حسینی به نام فاطمیان خطبه می خوانند. محمد بن طاهر ملقب به مسلم، از امیران حسینی مدینه بود که به نام المعز فاطمی خطبه خواند و همراه وی به مصر رفت و مورد توجه خاص او بود؛ به گونه‌ای که المعز بر او نماز خواند.<sup>۲</sup> مطابق برخی گزارش‌ها به سال ۳۵۹ق. به طور رسمی، به نام خلیفه فاطمی در مدینه خطبه خوانده شد<sup>۳</sup> طاهر بن مسلم و پسرش حسن هر دو در خطبه‌ها نام فاطمیان را می‌آورند.<sup>۴</sup> از این پس تا حدود سه دهه مناسبات شرفا با فاطمیان، حسنه بود.

تا این زمان به رغم همسویی امیران مکه با سلجوقیان، امیران حسینی مدینه، همچنان به نام فاطمیان خطبه می خوانند. آلبارسلان برای همسو ساختن آنان با سیاست‌های خود، به امیر مدینه، شریف مهنا حسینی اعلام کرد که در صورت تن دادن به خواسته خلفای عباسی، بیست هزار دینار به او اعطای خواهد شد، افزون بر این که سالانه پنج هزار دینار به وی تعلق خواهد گرفت.<sup>۵</sup> گویا عدم تمکین امیر مدینه فرصت مناسبی برای امیر مکه شریف محمد بن جعفر فراهم آورده تا به منویات خود جامه عمل بپوشاند از این رو او با حمایت البارسلان در سال ۴۶۵ق. مدینه را ضمیمه قلمرو خود کرد و با خواندن خطبه به نام خلیفه عباسی، امیرالحرمین نام گرفت.<sup>۶</sup> گزارش‌هایی که در این عصر از امیران مکه با عنوان امیرالحرمین یاد کرده‌اند، حاکی از تابعیت امارت مدینه از مکه است.<sup>۷</sup>

**روابط فاطمیان با شرفای حسینی در چند نوبت قطع و یا به سردی گرایید از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:**

۱ محمد بن علی حسینی ابن طقطقی (۱۴۳۳ق)، *الاصیلی فی انساب الطالبیین*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، الطبعة الثانية، ابن خلدون، همان، ج. ۴، ص. ۱۳۴.

۲ الفلقشندي، همان، ج. ۴، ص. ۳۰۲.

۳ ابن اثیر، همان، ج. ۸، ص. ۶۱۲.

۴ ابن خلدون، همان، ج. ۴، ص. ۱۰؛ سرور جمال الدین (۱۹۷۶م)، *سیاست الفاطمیین الخارجیة*، قاهره: [ابن نا]، ص. ۲۵.

۵ ابن اثیر، همان، ج. ۱۰، ص. ۶۱.

۶ ابن خلدون، همان، ج. ۴، ص. ۱۰۳؛ سخاوهی، همان، ج. ۲، ص. ۴۶۶.

۷ سخاوهی، همان، ج. ۱، ص. ۱۹۳؛ ج. ۲، ص. ۳۶۸، ۳۷۴؛ عارف احمد عبدالغنى (۱۴۱۸ق)، *تاریخ امراء المدينة المنورة*، ج. ۱، تهران: نشر اقلیم، صص ۲۴۵-۲۴۶؛ عبدالباسط بدرا (۱۴۱۴ق)، *التاریخ الشامل للمدينة المنورة*، ج. ۲، مدینه: [ابن نا]، ص. ۲۱۶.

انکارو نفی نسب فاطمیان: آل مهنا در سال ۳۹۰ق. به عنوان شرفای حاکم بر مدینه نسب فاطمیان را منکر شدند. در منابع دلیل این اقدام چندان روشن نیست. به نظر می‌رسد عباسیان و آل بویه مسبب تحریک آل مهنا بوده‌اند. به هر روی اقدام امیر مدینه مناسبات آنان را دچار تنفس کرد. به گونه‌ای که الحاکم فاطمی در این سال همراه کاروان حج مصریان، لشکری را همراه امیر مکه ابوالفتوح برای سلطه‌بر مدینه اعزام کرد که نتیجه آن فرار امیر مدینه و چیرگی ابوالفتوح بر آن شهر و سیادت مجدد فاطمیان بر حرمین بود.<sup>۱</sup> که این حضور تا سال ۴۹۲ق. ادامه یافت و در این برده صد ساله، آلمهنا بافت و خیزهایی بر مدینه حکم‌فرما بودند.<sup>۲</sup>

مطابق گزارشی دیگر، الحاکم در سال ۴۰۰ق. وقتی متوجه شد افرادی قصد گشودن منزل امام جعفر صادق را دارند، فردی از داعیان خود به نام ختنکین العَضْدُی را برای بر عهده گرفتن این امر فرستاد. پس از تفحص در منزل امام، قرآن، شمشیر، کسae قدر و سریری در آن یافتد. گروهی از علویان العَضْدُی را تا مصر همراهی کردند تا به جهت ارتباط نسبی با امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup>، آن اشیاء را تصاحب کنند. اما الحاکم خود را محق‌تر دانست و تنها سریری به آن ها داد.<sup>۳</sup>

آنچه می‌توانست بر رابطه فاطمیان با شرفای تأثیر بگذارد، بحران‌های اقتصادی بود که به سرعت بر تیرگی روابط و یا کم شدن نفوذ فاطمیان بر حجاز منجر می‌شد، که سیادت فاطمیان بر مدینه و شرفای حاکم بر آن در نیمه دوم سده پنجم هجری زمانی به سردی گرایید که فاطمیان با بحران اقتصادی مواجه شدند. این بحران از سال ۴۶۱ق. آغاز شد و شرفای حرمین را هنگام وعده پاداش خلیفه بغداد برای تبعیت امیر مدینه از بغداد به سال ۴۶۲ق. متزلزل کرد.<sup>۱</sup> هنگامی که محمد بن ابی‌هاشم، امیر مکه از القائم با مردم الله عباسی و سلطان سلجوقی، آل‌بارسلان حمایت کرد.<sup>۲</sup>

مالیات نهادن بر زائران مرقد نبوی هم بر روند روابط مؤثر بود. چنان‌که در سال ۴۹۲ق. در پی مالیات بستن حسین بن مهنا بر زائران مدینه، حسین بن احمد علوی مشهور به مُخِيَط قیام

۱ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۴۰؛ بدر عبدالباسط، همان، ج ۲، ص ۱۴۶.

۲ القلقشندی، همان، ج ۴، صص ۳۰۳-۳۰۴؛ عبدالغئی، همان، صص ۵۰۴-۵۰۵.

۳ ابن تغزی برده، همان، ج ۴، ص ۲۲۲؛ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۲۱۹؛ ذهبي، همان، ج ۲۷، ص ۲۴۳؛ ابن جوزی، همان، ج ۱۵، ص ۷۱.

۱ سباعی، همان، ص ۲۵۷

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۶۱؛ سباعی، همان، ص ۲۵۷

کرد و امیر مدینه را فراری داد؛ اما امارتش هفت ماه بیشتر دوام نیافت.<sup>۱</sup> شرفای حسینی مدینه با ضعیف شدن فاطمیان مناسبات خود را با عباسیان گسترش دادند روابط خوب امرای مدینه با عباسیان با سفر قاسم بن مهنا به بغداد در سال ۵۷۶ق. در خلافت مستضیء بالله که با استقبال و آغوش گرم خلیفه عباسی و تأیید امارت قاسم بر مدینه مواجه شد توسعه یافت. قابل ذکر است که اوج شکوه فاطمیان از سال ۳۶۶ق. از ورود المعز به مصر تا مرگ المستنصر است (م ۴۸۷ق) و بعد از او مرحله سوم دولت فاطمیان (عصر وزرا) شروع می شود که آرام آرام انحطاط ایشان آغاز می گردد.

در پایان خلافت فاطمیان، زنگیان و در سال ۵۵۷ق. نورالدین محمود زنگی حاکم حلب با کاروان بزرگی به حج آمد و اموال فراوانی در حرمین اتفاق کرد که از نظر سباعی شاید حج او را بتوان یک حج سیاسی دانست.<sup>۲</sup> نورالدین، اسدالدین را برای دفع صلییون به مصر فرستاد و نیز برادرش صلاح الدین را که عاخصد او را وزیر خود کرد بدین ترتیب در مصر خلافت فاطمی و حکومت زنگی حکم فرما شد و بدین ترتیب زنگی ها در امارت عیسی بن فلیتیه بر حجاز نفوذ یافتد و خطیب به موازات دعا برای فاطمیان برای زنگیان نیز دعا می کرد.<sup>۳</sup>

### نتیجه گیری

بررسی روابط سیاسی و فرهنگی فاطمیان با شرفانشان داد که همواره دولت فاطمیان به عنوان دشمن و رقیب خلافت عباسی، در امور حرمین که شرفا بر آنها حاکم بودند دخالت داشته، برای تحکیم سیادت خود و تثیت رقابت، پیوسته با عباسیان و دولتهای حامی آنان از جمله آل بویه و سلجوقیان در حجاز به اقداماتی دست می زدند.

بررسی های مقدماتی نشان داد وابستگی های اقتصادی و مالی شرفا به فاطمیان برای ایفای نقش در حرمین و جریان های داخلی دو دولت، مهم ترین دلائل تأثیرگذار بر روابط سیاسی شرفا با فاطمیان بوده است. پژوهش در محتواهای منابع نشان داد که روابط ستیزه جویانه فاطمیان و دولتهای حامی عباسیان بر حیات دولت شرفا تأثیر به سزا بی داشته است. درواقع این دولتها نقشی دو گانه در روابط شرفا با فاطمیان ایفا کرده اند. دیگر دستآمد بررسی های به عمل آمده آن که نیازهای مالی شرفا مهم ترین نقش را در فراز و فرود روابط سیاسی دو

۱ سباعی، همان، ص ۲۶۵.

۲ سباعی، همانجا.

۳ فاسی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰.

دولت شرفا و فاطمیان بر عهده داشته است. هروقت نیازهای مالی شرفا شدت می یافتد و فاطمیان از ارسال آن ناتوان بودند، روابط شرفا با دولت رقیب فاطمیان یعنی خلافت عباسیان توسعه می یافتد. همچنین جزئیات مطرح شده در منابع، حاکی از آن است که فاطمیان برای کسب سیادت بر حرمین از سیاست‌ها و اقدامات متعددی بهره برده و نفوذ خود را بر امامت شرفا از طرق اقتصادی کمک‌های مالی، دلجویی از امرای مکه و احترام به آنان و نیز گاهی از راه تهدید نظامی حفظ کرده‌اند. مطالعه گزارش‌های تاریخی نشان داد که میان شرفا و فاطمیان غالباً روابط مستحکم و پیوسته‌ای برقرار بوده است که این روابط حسنی برگرفته از نسب و مذهب طرفین و منافع سیاسی و مذهبی بوده است. بیشترین انتظار فاطمیان از شرفا، اعلام اطاعت و خواندن خطبه به نام آنان و پذیرفتن مشروعیت مذهبی و سیاسی آن‌ها بوده است و شرفا هم ضمن جلب حمایت انتظار حمایت، مالی و سیاسی از فاطمیان داشته‌اند.

### منابع و مأخذ

- ابن‌اشیر، ابوالحسن علی بن‌ابی‌الکرام (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌العمرانی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش سامرائی، قاهره: دارالافاق‌العریبیه.
- ابن‌تغزی‌بردی، یوسف (۱۳۹۲ق)، *النجم الزاهر فی ملوك مصر والقاهرة*، به کوشش شلتوت و دیگران، قاهره: وزارت الثقافة و الارشاد القومي.
- ابن‌جییر، محمد بن‌احمد (۱۳۷۰ش)، *سفرنامه ابن‌جییر*، ترجمه پرویز اتابکی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۹۹۰م)، *مرأة الزمان فی تاریخ الاعیان*، بغداد: جنان جلیل محمد هموндی.
- ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲ق)، *المنظم فی تاریخ الملوك والامم*، به کوشش محمد عبدالقادر و دیگران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق)، *العبر*، به کوشش خلیل شحادة، بیروت: دارالفکر.
- ابن‌خلکان، احمد بن محمد [بی‌تا]، *وفیات الاعیان و انباء الزمان*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارالثقافة.
- ابن‌طقطقی، محمد بن علی حسنه (۱۴۳۳ق)، *الاصیلی فی انساب الطالبین*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، الطبعة الثانية.
- ابن‌فهد المکی، عبدالعزیز (۱۴۰۹ق)، *غاية المرام باخبر سلطنة البلد الحرام*، به کوشش شلتوت، السعویدیه: جامعۃ القری.
- ابن‌فهد، نجم الدین عمر (۱۴۰۴ق)، *اتحاف الوری باخبر ام القری*، تحقیق محمد فهیم شلتوت، مکه: ام القری.
- ابن‌فرحون [بی‌تا]، *تاریخ المدینة المنورہ*، به کوشش شکری، بیروت: دارالارقم.

- ابن كثير دمشقى، أبوالفداء اسماعيل بن عمر (١٤٠٧)، البداية والنهاية، بيروت: دار الفكر.
- احمد عبد الغنى، عارف (١٤١٣ق)، تاريخ امراء مكّة المكرمة، دمشق: دار البشائر.
- احمد عبد الغنى، عارف (١٤١٨ق)، تاريخ امراء المدينة المنورة، تهران: نشر اقليم.
- بدر، عبدالباسط (١٤١٤ق)، التاريخ الشامل للمدينة المنورة، مدينة: [بنا].
- جعفریان، رسول (١٣٨٧)، اطلس شیعه، تهران: انتشارات سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- -----(١٣٨٩)، راه حج، تهران: زیتون سبز، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- جمال الدين سرور، محمد (١٩٧٦م)، سیاسه الفاطمیین الخارجیه، قاهره: [بنا].
- الخرابشہ، سلیمان (١٣٨٥ش)، رقبت عباسیان و فاطمیان در سیادت بر حرمین شریفین، ترجمة رسول جعفریان، تهران: نشر مشعر.
- دحلان، احمد بن زینی (١٣٠٥)، خلاصة الكلام في بيان امراء البلد الحرام، مصر: المطبعة الخيرية.
- ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد (١٤١٣)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر والاعلام، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: دار صادر - الكتاب العربي.
- راوہ، عبدالفتاح حسین (١٤٠٧ق)، امراء البلد الحرام عبر عصور الاسلام، طائف: مکتبۃ المعارف.
- الزبیلی، احمد عمر (١٤٢٥)، مکه و علاقاتها الخارجیه ٢٠١-٤١٧ق، بيروت: الدار العربية للموسوعات، طبعة الثانية.
- سیاعی، احمد (١٣٨٥ش)، تاریخ مکه از آغاز تا شرقی مکه، ترجمة رسول جعفریان، تهران: مشعر.
- سخاوی، شمس الدین (١٤١٤ق)، التحفة اللطیفه فی تاریخ المدینة الشریفه، بيروت: دار الكتب العلمیه.
- سمهودی (٢٠٠٦م)، وفاء الوفاء، به کوشش محمد عبدالحمید، بيروت: دار الكتب العلمیه.
- سنجاري، على بن تاج الدين (١٤١٩ق)، منائح الكرم فی اخبار مکه و البيت و ولاده الحرم، مکه: جامعه ام القری.
- طقوش، محمد سهیل [بی تا]، تاریخ الفاطمیین فی شمال افرقیه و مصر و بلاد الشام، قاهره: دار النفائس.
- طهماسبی، ساسان (پاییز ١٣٨٤)، مکه آوردگاه رقبت امرای ایرانی و مصری (از قرن سوم تا ششم هجری)، تاریخ پژوهان، س، ١، ش. ٣.
- العصامی المکی، عبدالمالک بن حسین (١٤١٩ق)، سبط النجوم العوالی فی انباء الاوائل والتولی، به کوشش عادل احمد و معرض، بيروت: دار الكتب العلمیه.
- عبدالغنى مالکی، سلیمان (١٤٠٣ق)، بلاد الحجاز منذ بداية عهد الشرفا حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد، ریاض: مطبوعات داره الملک عبدالعزیز.
- فاسی، نقی الدین محمد بن احمد (١٩٥٦م)، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، مکه: مکتبۃ النھفۃ الحدیثۃ، جزء اول.
- -----[بی تا]، الزُّهُورُ المُقَطَّعُهُ مِنْ تَارِيَخِ مَكَّهِ الْمَشْرُفَهِ، تحقيق ادیب محمد غزاوی، بيروت: [بنا].
- -----(١٤١٩ق)، العقد الشمین فی تاریخ بلاد الامین، تحقيق محمد عبدالقادر احمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمیه.

- القلقشندي، احمد(١٩٨١م)، *صبح الاعشى في صناعة الانشاء*، به کوشش سهيل زکار، دمشق، وزارة الثقافة.
- متز، آدام (١٣٦٢ش)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمة ذکاوی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- محسن الامین (١٣٧١ش)، *اعیان الشیعه*، به کوشش حسن الامین، بیروت: دارالتعارف.
- مدیرس، عبدالرحمن(١٤٢٢)، *المدينة المنورة في العصر المملوكي*، ریاض: مركز الملك فیصل للبحوث والدراسات الاسلامية.
- مسکویه رازی، ابوعلی(١٣٧٩ش)، *تجارب الأمم*، تحقيق ابو القاسم امامی، تهران: سروش، طبعة الثانية.
- مقربی، احمدبن علی(١٤١٨ق)، *المواعظ والإعتبار في ذكر الخطط والآثار*، به کوشش خلیل المنصور، بیروت: دار الكتب العلمية.
- -----(١٤١٦ق)، *اتعاظ الحنفاء باخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء*، به کوشش الشیال، مصر: وزارة الاوقاف.
- میرابو القاسمی، رقیه و دیگران(١٣٨٩ش)، *درباره حج*، تهران: نشر کتاب مرجع.
- ناصرخسرو قبادیانی (١٣٨١ش)، *سفرنامه ناصرخسرو*، تهران: زوار.
- نویری، احمدبن عبدالوهاب(١٤٢٣ق)، *نهاية الارب*، قاهره: دارالكتب و الوثائق.

## جهت‌گیری سیاست خارجی صفویان در مسئله منازعات میان دولت عثمانی و اروپا (از معاهده زهاب تا سقوط صفویان)

محمدحسن رازنهان<sup>۱</sup>

انور خالنده<sup>۲</sup>

**چکیده:** وجود دشمنی مشترک به نام دولت عثمانی میان صفویان و دولت‌های اروپایی از آغاز سده دهم هجری / اوایل سده شانزدهم میلادی، موجات ارتباط نزدیک سیاسی میان ایران و اروپا را فراهم ساخت. لذا کوشش طرفین تشکیل اتحادیه‌های سیاسی - نظامی علیه دولت عثمانی به منظور تحت فشار گذاشتن و شکست دادن این دشمن قدرتمند بود. دولت صفوی در آغاز با رویکرد هم‌گرایانه در منازعات میان دولت عثمانی و اروپایان، جهت‌گیری اتحاد و ائتلاف با اروپا علیه عثمانی اتخاذ نمود، جهت‌گیری که علی‌رغم همه چانه‌زنی‌های دیپلماتیک صفویان با دول اروپایی در گیر جنگ با عثمانی، هیچ گاه صورت عملی به خود نگرفت. انعقاد معاهده زهاب در سال ۱۰۴۹ق/ ۱۶۳۹م. میان ایران و عثمانی، منجر به تغییر جهت‌گیری صفویان در منازعات میان دولت عثمانی و اروپایان گشت. این بار دولتمردان صفوی نامید از اروپایان، رویکرد واگرایانه‌ای نسبت به این منازعات اتخاذ کردند که تا سقوط صفویان ادامه پیدا کرد. این مقاله در پی آن است که به بررسی روند، چگونگی و علل اتخاذ جهت‌گیری جدید سیاست خارجی صفویان از معاهده زهاب تا سقوط صفویان پردازد.

روش تحقیق در این پژوهش بر پایه روش تاریخی - توصیفی - تحلیلی بوده و شیوه گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای و استادی می‌باشد.

دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که پس از معاهده زهاب، دولت صفوی جهت‌گیری بی‌طرفی را در منازعات دولت عثمانی و اروپا انتخاب نمود و بی‌اعتمادی صفویان نسبت به اروپایان، پاییندی دولتمردان صفوی به معاهده زهاب و روابط دولستانه و مسالمت‌آمیز با دولت عثمانی و ضعف سپاه و قوای نظامی ایران در این دوره، از دلایل اصلی اتخاذ جهت‌گیری بی‌طرفی از سوی صفویان بود.

**واژه‌های کلیدی:** صفویان، عثمانی، اروپا، منازعات

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی Hasan\_raznahan@yahoo.com

۲ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران (تویینده مسئول) a.khalandi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۰۵ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۶/۲۹

# The Orientation of the Foreign Policy of the Safavids in the Ottoman-European Debate (From the Zuhab Treaty to the downfall of the Safavids)

Mohammad Hasan Raznahan<sup>1</sup>  
Anvar Khalandi<sup>2</sup>

**Abstract:** The existence of a common enemy between the Safavids and the European countries from the 10<sup>th</sup> C. of Hijrah / beginning of the 16<sup>th</sup> C. led to the close ties between Iran and Europe. They tried to establish Political – Military Unions against the Ottoman government so as to force and finally defeat this powerful enemy. The Safavid government in their foreign policy oriented itself toward coalition and union with the Europeans and against the Ottoman. This coalition never took place in despite the diplomatic debates with the European countries involved in war with the Ottoman government. The Zuhab Treaty (1049 Hijrah/ 1639) between Iran and the Ottoman, caused changes in the Iranian orientation in the Ottoman-European debate. Disappointed with the Europeans, the Safavids chose an neutrality orientation that continued to their downfall. The present article aims at investigating the processes, hows and whys of taking such new strategy in the foreign policy of the Safavids from the Zuhab Treaty to their downfall. The research method was descriptive – analytical historical method and the means of data collection was library sources and documents.

The findings of this research show that after the Zuhab Treaty the Safavids chose an neutrality orientation in the Ottoman-European debate; the Safavids' lack of trust in the Europeans, their commitment to the Zuhab Treaty, their safe and friendly relations with the Ottoman as well as the weakness of the Iranian armed forces during this period were the causes to take an neutrality orientation by the Safavids.

**Keywords:** the Safavids, the Ottoman, Europe, debates

---

<sup>1</sup> Assistant Professor of History in Kharazmi University   Hasan\_raznahan@yahoo.com  
<sup>2</sup> Ph.D Student Islamic Iran History in Tehran University   a.khalandi@ut.ac.ir

## مقدمه

فتح قسطنطینیه در سال ۱۴۵۳ق.م و پیشوای دولت عثمانی به درون سرزمین‌های اروپایی، دولت‌های اروپایی را برآن داشت تا برای تحت فشار گذاشتن دولت عثمانی و دفع حملات آنان، متحданی در شرق بیابند. در این زمان در ایران اوزون حسن آق قویونلو نیز که متصرفاتش آماج توسعه طلبی عثمانیان قرار گرفته بود، در جستجوی متحданی در اروپا به منظور دفع حملات عثمانی برآمد. لذا اندیشه مشترک اتحاد سیاسی- نظامی میان ایران و اروپا علیه دشمنی مشترک به نام عثمانی در افکار اوزون حسن و اروپاییان شکل گرفت؛ اگرچه صورت عملی به خود نگرفت. با تأسیس حکومت صفوی در سال ۹۰۷ق.م. شاه اسماعیل‌یکم با در پیش گرفتن جهت‌گیری اتحاد و اشلاف با اروپاییان علیه عثمانی، و علی‌رغم کوشش‌هایش در این زمینه، نتوانست از این اتحاد بهره نظامی ببرد. جانشینانش به‌ویژه شاه عباس‌یکم این جهت‌گیری را ادامه دادند. کوشش‌های فراوان دیپلماتیک شاه عباس در راستای تحقق بخشیدن به این جهت‌گیری، نتیجه دلخواه او را که اتحاد نظامی و عملیات مشترک علیه عثمانی بود، دربی نداشت و جانشینش شاه صفی تلاش چندانی برای اتحاد با اروپاییان انجام نداد. با انعقاد معاهده زهاب میان ایران و عثمانی در سال ۹۰۴ق.م، این جهت‌گیری از سوی صفویان کنار نهاده شد و جهت‌گیری جدیدی در مسئله منازعات میان دولت عثمانی و اروپا اتخاذ و به اجرا درآمد.

پژوهش بنیادی حاضر پاسخگوی سؤالات ذیل در جهت‌گیری جدید صفویان در منازعات دولت عثمانی و اروپا است: ۱. جهت‌گیری سیاست خارجی صفویان در مسئله منازعات دولت عثمانی و اروپا از معاهده زهاب تا سقوط صفویان چه بود؟ ۲. دلایل اتخاذ جهت‌گیری جدید صفویان در این منازعات چه بود؟

تاکنون پژوهش درخور توجه و همه جانبه‌ای در باب این موضوع انجام نگرفته است. با وجود این، دکتر مقصودعلی صادقی در مقاله «چالش‌های ایران و اروپا بر سر مسئله منازعات (از عهد شاه صفی تا سقوط صفویه)» و دکتر رودلف متی در مقاله «دیپلماسی ایران در قبال عثمانی طی دوره سلطنت شاه سلیمان اول (۱۶۹۴-۱۶۶۶ق.)» مندرج در کتاب اقتصاد و سیاست خارجی عصر صفوی تا حدودی به این مهم پرداخته‌اند که ناکافی است. لذا پژوهش حاضر بر آن است تا زوایای تاریک و مبهم این مسئله را در حد توان روشن سازد.

## نگاهی به منازعات دولت عثمانی و اروپا

ظهور سلسله عثمانی و سیطره آن بر بیشتر سرزمین های اروپا و آسیا یکی از مهم ترین رویدادهای تاریخ است.<sup>۱</sup> فتوحات و پیشروی های دولت عثمانی به درون سرزمین های اروپایی در نیمه دوم قرن هشتم هجری/ چهاردهم میلادی توسط اورخان (۷۲۷- ۷۶۲ق / ۱۳۲۶- ۱۳۶۰م) آغاز شد.<sup>۲</sup> لذا منازعات دولت عثمانی با اروپاییان از این زمان آغاز گردید و در دوره سلطان مراد (۱۳۶۰- ۱۳۸۹ق / ۷۶۲- ۷۹۲م) و سلطان بازیزد اول (۷۹۲- ۸۰۵ق / ۱۳۸۹- ۱۴۰۲م) مناطق بیشتری از اروپا نصیب عثمانی ها گشت.<sup>۳</sup>

سلطان محمد دوم (۸۵۵- ۸۷۶ق / ۱۴۸۱- ۱۴۵۱م) پس از فتح قسطنطینیه در ۱۹ جمادی الاول سال ۸۵۷/ ۱۴۵۳م<sup>۴</sup> اتحادیه دولت های ایتالیا مرکب از ونیز، زن، ناپل و رم<sup>۵</sup> را شکست داده و تراس، مقدونیه، بوسنی، آلبانی و سواحل دریای آدریاتیک را تسخیر و تا ایالت فریول واقع در شمال شرقی جمهوری ونیز پیشروی کرد.<sup>۶</sup>

سلطان سلیمان (۹۲۶- ۹۷۴ق / ۱۵۲۰- ۱۵۶۶م) در منازعات طولانی اش با اروپایی ها به ویژه با مجارستان توانست بلگراد و جزیره رودس را فتح و تا پشت دروازه های وین پیشروی کند.<sup>۷</sup> پس از مرگ سلطان سلیمان، منازعات دولت عثمانی با اروپا همچنان ادامه یافت. در نیمة دوم سده یازدهم هجری/ هفدهم میلادی این منازعات شدت بیشتری گرفت و دولت عثمانی در اروپا با دول اتریش، اسپانیا، ونیز، لهستان، سوئد، روسیه و همچنین با پاپ درگیر بود.<sup>۸</sup> بایستی خاطر

۱ در مورد خاستگاه دولت عثمانی و قدرت گیری آنها نک: استانفوردجی شاو (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ج ۱، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، صص ۴۶- ۵۰.

۲ امیراتوری عثمانی (عصر مقدم ۱۶۰۰- ۱۳۰۰)، ترجمه کیمروث قرقلو تهران: بصیرت، صص ۱۵- ۲۰.

۳ اسماعیل احمد یاقی (۱۳۸۶)، دولت عثمانی از اقتدار تا انحطاط، ترجمه رسول جعفریان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، صص ۳۵- ۴۲.

۴ شاو، همان، ج ۱، صص ۴۹- ۶۸، ۶۸- ۷۴؛ لرد کین راس (۱۳۷۳)، قرون عثمانی، ترجمه پروانه ستاری، تهران: کهکشان، صص ۴۲- ۵۳؛ وین وسینیچ (۱۳۴۶)، تاریخ امیراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تهران: کتابفروشی تهران، ص ۱۱.

۵ هامر پور گشتال (۱۳۸۷)، تاریخ امیراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیان فر، ج ۱، تهران: اساطیر، صص ۴۷۴- ۴۹۸؛ برنارد لوئیس (۱۳۵۰)، استانبول و تمدن امیراتوری عثمانی، ترجمه ماه ملک بهار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۵- ۲۰.

۶ محمد فردیدبیک (۱۳۳۲)، حسن التواریخ (تاریخ دولت علیه عثمانی)، ترجمه میرزا عبدالباقي مستوفی اصفهانی، تهران: مطبوعه برادران باقرزاده، صص ۳۹- ۴۳.

۷ عبدالرضا هوشنگ مهدوی (۲۵۳۵)، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی (۱۵۰۰- ۱۹۴۵)، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۹۲.

۸ پور گشتال، همان، ج ۲، صص ۹۴۸- ۹۶۰، ۹۵۲- ۹۵۵، ۹۶۸- ۹۶۵، ۹۷۸- ۹۷۵، ۱۰۱۷- ۱۰۲۴.

۹ احمد دیاقی، همان، صص ۹۶- ۱۰۳؛ پور گشتال، همان، ج ۳، صص ۲۰۶۱- ۲۰۷۵، ج ۴، صص ۲۳۹۳- ۲۳۹۹.

نشان ساخت که انگیزه ظاهری عثمانی در تهاجماتشان به اروپا جهاد با مسیحیان کفار بود اما در واقع اهداف و انگیزه‌های توسعه‌طلبی و گسترش جویی و ملاحظات اقتصادی داشت.

**جهت‌گیری صفویان در منازعات دولت عثمانی و اروپا قبل از معاهده زهاب(اتحاد و ائتلاف)**

دولت‌ها برای دستیابی به اهداف سیاست خارجی خود، استراتژی‌ها یا جهت‌گیری‌های را در سیاست خارجیشان به کار می‌گیرند. بر این اساس، برخی از دولت‌ها احساس می‌کنند که بدون قبول پاره‌ای از تعهدات، به‌ویژه تعهدات نظامی، قادر به مقابله با تهدیدات خارجی یا دفاع از منافع ملی و تحقق اهداف سیاست خارجی خود نخواهند بود.<sup>۱</sup> لذا یک کشور می‌تواند با انجام مذاکرات سیاسی، متحданی برای خود پیدا کند. این روابط دوستی و اتحاد در بیشتر موارد زمینه خود را در منافع مشترک پیدا می‌کند. به طور نمونه وجود یک دشمن مشترک می‌تواند زمینه خوبی برای اتحاد و ائتلاف دو کشور برای مقابله با آن باشد.<sup>۲</sup>

دولت صفوی نیز به‌منظور دستیابی به یکی از اهداف سیاست خارجی‌اش یعنی افزایش قدرت خود در منطقه و به‌ویژه برتری بر دشمن خطرناکش، دولت عثمانی که استقلال و تمامیت ارضی ایران را تهدید می‌نمود، از آغاز تشکیل حکومت خود تا انعقاد معاهده زهاب با دولت عثمانی در سال ۱۴۴۹ق/ ۱۶۴۹م جهت‌گیری اتحاد و ائتلاف با دولت‌های اروپایی علیه عثمانی که اروپا را نیز مورد تهاجم خود قرار داده بود را برگزید.

پس از فتح قسطنطینیه توسط سلطان محمد دوم عثمانی و بسته‌شدن راه تجاری و ارتباطی میان شرق و غرب، و نفوذ فزاینده دولت عثمانی در سرزمین‌های اروپایی، با به خطر افتدن موجودیت دنیای مسیحیت، کشورهای اروپایی بر آن شدند بر نیروهای سیاسی که در شرق به‌ویژه ایران دارای قدرتی بودند تکیه زده و از این راه بر ضد امپراتوری عثمانی اتحادیه‌های سیاسی-نظامی تشکیل داده و مانع پیشروی عثمانی‌ها شوند. در این زمان، در ایران حکومت آق‌قویونلوها تحت فرمانروایی اوژون حسن (۱۴۷۸—۱۴۵۳ق/ ۸۵۷—۸۸۲) قدرت فراوانی داشت. در گیری‌های اوژون حسن در جبهه‌های محلی، شرقی و بین‌المللی او را به شخصیتی مورد اعتماد در محاذل اروپایی، به‌ویژه در برابر دولت عثمانی، تبدیل کرده بود.<sup>۳</sup> لذا تشکیل اتحادیه سیاسی-نظامی اوژون حسن با اروپا<sup>۴</sup> به‌ویژه با نیز را می‌توان سرآغاز دیپلماسی

۱ سید عبدالعلی قوام (۱۳۹۰)، *أصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل*، تهران: انتشارات سمت، ص ۱۸۹.

۲ سید علی حق شناس کمیاب (۱۳۹۰)، *مبانی دیپلماسی و آداب دیپلماتیک*، تهران: سنا، ص ۴۵.

۳ علی بیگدلی (۱۳۸۵)، «روابط خارجی ایران عصر صفوی»، *تاریخ روابط خارجی ایران*، ش ۵، ص ۱۴.

۴ در شکل‌گیری این اتحادیه علاوه بر دشمنی اوژون حسن و جمهوری ونیز با دولت عثمانی، امپراتوری طرابیوزان، زن

مؤثر در مبارزات متقابل ایران و دولت‌های اروپایی علیه عثمانی به شمار آورد.<sup>۱</sup> اما این اتحاد و مذاکرات دیپلماتیک طرفین به نتیجه قطعی که رساندن اسلحه و مهمات به اوزون حسن و جنگ مشترک با عثمانی بود، عملی نشد و به انجام نرسید.<sup>۲</sup>

با تشکیل حکومت صفوی در سال ۱۵۰۷ق/۹۰۱م توسط شاه اسماعیل یکم (۹۰۷-۱۵۰۱-۱۵۲۴م) و متعاقب آن شروع جنگ با عثمانی، طرح اتحاد ایران و اروپا علیه دشمن مشترک، عثمانی، به شکل گستردگی ادامه یافت. در واقع تأسیس حکومت شیعی صفویان در شرق امپراتوری عثمانی به نفع اروپا بود زیرا جنگ میان صفویان و عثمانی می‌توانست بخشی از فشار عثمانی بر اروپا را کاهش دهد.<sup>۳</sup> اتحاد ایران با اروپا به همان اندازه که برای دولت صفوی اهمیت داشت برای اروپاییان نیز واجد اهمیت بود، چنانکه بوسبک (بوزبک)<sup>۴</sup> سفير دولت انگلستان در استانبول، در زمان سلطان سلیمان می‌نویسد: «اگر ایران پشت جبهه ترکان قرار نگرفته بود آن‌ها تا حال بر ما مسلط شده بودند. در حقیقت ایران، مایین ما و نابودی قرار گرفته، یعنی اینکه ایران از انهدام ما جلوگیری می‌کند».<sup>۵</sup> به هر حال شاه اسماعیل پس از شکست از سلطان سلیم اول عثمانی (۹۱۸-۱۵۱۲ق/۹۲۶-۱۵۲۰م) در نبرد چالدران در سال ۹۲۰-۱۵۱۴م. سیاست اتحاد با اروپا علیه عثمانی را احیاء و در این راستا، روابط دیپلماتیک خود را با جمهوری ونیز آغاز کرد. اما جمهوری ونیز به دلیل گرفتاری در جنگ با پاپ ژول دوم<sup>۶</sup> و صلح با عثمانی پیشنهاد شاه را نپذیرفت.<sup>۷</sup> شاه اسماعیل پس از آن، مکاتبات دیپلماتیک خود را با امپراتور آلمان شارل پنجم<sup>۸</sup> در سال ۹۲۴-۱۵۱۸م آغاز<sup>۹</sup> و در نامه‌اش به شارل

مسیحی اوزون حسن به نام تغودورا (دسبینا خاتون) دختر امپراتور طرابوزان، و اتحاد اوزون حسن با حکومت‌های محلی جاندار و قوه‌من‌ها که با دولت عثمانی درگیر بودند، نیز نقش داشتند.

۱ استاد مربیوط به روابط تاریخی ایران و جمهوری ونیز از دوره ایلخانان تا عصر صفوی (۱۳۵۲)، به کوشش قدرت الله روشنی زعفرانلو و ایرج انور، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲.

۲ در مورد جزئیات این اتحادیه نک، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه) (۱۳۴۹)، سفرنامه‌های کاترینو نوکتارینی، جوزا ایلاریارو، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی؛ اسماعیل حقی اوزون چارشلی (۱۳۷۰)، تاریخ عثمانی لازم فتح استانبول تا مرگ سلطان سلیمان قانونی، ترجمه وهاب ولی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۰۰.

۳ بیگدلی، همان، ص ۱۶.

۴ Busbeq.

۵ غلامعلی همایون (۱۳۴۸)، استاد مصور اروپاییان از ایران از اوایل قرون وسطی تا اوخر قرن هجدهم، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۷۸.

۶ Jules II.

۷ روشنی زعفرانلو و انور، همان، ص ۲۰.

۸ Charles V.

۹ Enrique Garcia Hernan(2012),” The Holy See. The Spanish Monarchy and Safavid Persia in the Sixteenth Century; Some Aspects of the Involvement of the Society of Jesus”, in ; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig,London. NewYork:I.B.TAURIS, p. 181.

لزوم اتحاد میان ایران و آلمان علیه دولت عثمانی را متدکر شد و از وی درخواست حمله مشترک بر ضد عثمانی کرد.<sup>۱</sup> اگرچه شارل موافقت خود را با درخواست شاه نمود اما به غیر از نامه‌نگاری و وعده‌های توخالی کار دیگری انجام نداد. در واقع به دلیل دوری راه و مسدود بودن مسیر به دلیل حضور دولت عثمانی، و عدم تمایل جدی شارل و ترس از عثمانی‌ها، این اتحاد عملی نشد.<sup>۲</sup>

شاه تهماسب یکم (۹۳۰ق-۱۵۷۶م) در طول دوران فرمانروایی اش، دو رویکرد متفاوت نسبت به اتحاد با اروپاییان علیه عثمانی داشت. وی تا قبل از معاهده آماسیه میان ایران و عثمانی در سال ۹۶۲ق/۱۵۵۵م، در راستای جهت‌گیری اتحاد با اروپاییان، مذاکراتی با جمهوری ونیز انجام داد، اما چون ونیزی‌ها در این زمان بخشی از مشکلات خود را با عثمانی حل کرده و به توافقانی دست یافته بودند پاسخی به درخواست شاه ندادند.<sup>۳</sup> وی پس از معاهده آماسیه با عثمانی، سیاست اتحاد با اروپاییان را رها و با واقعیتی کامل جهت‌گیری بی‌طرفی را نسبت به منازعات دولت عثمانی و اروپا انتخاب و به پیشنهاد دولت‌های اروپایی به‌ویژه پرتغال<sup>۴</sup> و جمهوری ونیز<sup>۵</sup> به دلیل صلح با عثمانی پاسخ مثبت نداد. زمانی که در سال ۹۷۹ق/۱۵۷م، سفیر ونیز، دالساندری برای عقد اتحاد با شاه تهماسب علیه عثمانی به ایران آمد و پیشنهاد اتحاد نظامی را مطرح نمود شاه به گفته‌های او توجهی نکرد و حفظ صلح و ادامه رابطه دوستانه با دولت عثمانی را بر عقد پیمان نظامی با ونیز ترجیح داد. ظاهراً در تصمیم گیری شاه، مذهب نیز نقش داشت. شاه تهماسب که فردی متخصص مذهبی و معتقد به غزا و جهاد با کفار مسیحی بود نمی‌توانست با اتحاد با مسیحیان علیه دولت مسلمان عثمانی به جنگ پردازد. او نخواست که روش پدرش، شاه اسماعیل یکم، را پس از جنگ چالدران در پیش گیرد و برای جنگ با ترکان عثمانی با اروپاییان متحد گردد. به علاوه وی در سال‌های

۱ نصرالله فلسفی (۱۳۴۲)، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، تهران: سازمان کتابهای جیبی، صص ۲۸۸ - ۲۸۹؛ عبدالحسین نوابی (۱۳۷۲)، روابط سیاسی ایران/اروپا در عصر صفوی، تهران: ویسمن، صص ۱۵۶ - ۱۵۷.

۲ بیگدلی، همان، ص ۱۸.

۳ محمدحسن کاووسی عراقی (۱۳۷۹)، استناد روابط دولت صفوی با حکومت‌های ایتالیا، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، سند شماره ۱ و ۲، صص ۲۶ و ۲۹.

۴ حسن بیگروملو (۱۳۸۴)، احسن‌التواریخ، مصحح عبدالحسین نوابی، ج ۳، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۱۴۸۹؛ قاضی احمد بن شرف الدین الحسینی قمی (۱۳۸۳)، خلاصة التواریخ، تصحیح احسان اشرافی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۵۸۹؛ مهدی آقامحمدزنجانی (۱۳۸۲)، استناد روابط تاریخی ایران و پرتغال (۱۷۵۱ - ۱۵۰۰)، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ص ۲۵۵.

۵ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ص ۴۳۸.

آخر عمرش علاقه‌ای به جنگ نداشت و از ایجاد هرگونه تنش خودداری می‌کرد.<sup>۱</sup> این سیاست درستی بود که شاه انتخاب نمود زیرا هم از برتری قدرت نظامی عثمانی بر ایران آگاهی داشت و هم اینکه اعتماد چندانی به اروپاییان نداشت. زیرا اروپایی‌ها در برخورد با مسائل ایران و عثمانی بر اساس مصالح و منافع خود عمل می‌کردند. آنان در صورت ضرورت، برای اتحاد با ایران تکاپو می‌کردند و در غیر این صورت با عثمانی کنار می‌آمدند.

شاه محمد خدابنده (۱۵۷۷-۱۵۸۷ق/ ۹۹۵-۹۸۵ق) در راستای سیاست اتحاد با اروپا، هیئت‌های دیپلماتیکی را به کشورهای روسیه<sup>۲</sup> و جمهوری ونیز<sup>۳</sup> فرستاد. از طرف اروپایی‌ها نیز هیئت‌های دیپلماتیکی برای اتحاد با ایران وارد دربار صفوی شدند، اما به دلیل مرگ شاه محمد و عدم هماهنگی طرفین و مشکلات ارتباطی، مذاکرات به نتیجه‌ای نرسید.<sup>۴</sup> به کار گیری جهت گیری اتحاد با اروپا علیه دولت عثمانی در زمان شاه عباس یکم (۹۹۶-۱۰۳۸ق/ ۱۵۸۷-۱۶۲۹م) به اوج خود رسید. خواست بنیادی شاه عباس از جنگ با عثمانی و اتحاد با دولت‌های اروپایی، باز پس گیری سرزمین‌هایی بود که در اثر جنگ‌های عثمانی با شاهان پیشین ایران از دست رفته بود.<sup>۵</sup> شاه از جهت گیری اتحاد با اروپا اهداف ذیل را دنبال می‌نمود:<sup>۶</sup> ۱. یافتن متحدی برای غلبه بر قدرت نظامی عثمانی. ۲. دستیابی به سلاح و تجهیزات پیشرفته نظامی. ۳. رسیدن به توازن قوا با امپراتوری عثمانی.<sup>۷</sup> اعزام هیئت‌های دیپلماتیک شاه به دربار سلاطین کشورهای روسیه، آلمان، اسپانیا، انگلستان، ایتالیا، دستگاه پاپ و ... تحت سرپرستی سفرا بیان مانند حسینعلی بیگ<sup>۸</sup> بیات، برادران شرلی،<sup>۹</sup> هادی بیگ<sup>۱۰</sup> و از جمله

۱ منوچهر پارسا دوست (۱۳۷۷)، شاه تهماسب اول، تهران: انتشار، ص ۳۶۶.

۲ محمدعلی جمالزاده (۱۳۷۲)، تاریخ روابط روس و ایران، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۱۱۳؛ نصرالله فلسفی (۱۳۵۲)، زندگانی شاه عباس اول، ج ۵، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۲۷ - ۱۲۸.

۳ Giorgio Rota(2012)," Safavid Persia and Its Diplomatic Relations With Venice": in ; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig, London- NewYork:I.B.TAURIS, pp. 150, 153.

۴ ابوالقاسم طاهری (۱۳۸۳)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۲۶ - ۳۲۹.

۵ عبدالهادی حائری (۱۳۸۷)، نخستین رویارویی اندیشه گران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۱۴۳.

۶ ابراهیم مشققی فر (۱۳۸۲)، «طرح اتحاد ایران و اروپا در دوره صفوی»، تاریخ روابط خارجی، ش ۱۷، ص ۱۶.

۱ سفرنامه برادران شرلی، به کوشش علی دهباشی (۱۳۶۲)، ترجمه اوانس، تهران: نگاه، ص ۹۰ - ۷۱؛ اوروج بیگ بن سلطان علی بیگ (۱۳۳۸) دون ژوان ایرانی، ترجمه مسعود جبینی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، غال صفحتان؛ فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۴، ص ۱۸۰-۱۸۴، ۱۸۸-۱۸۴، ۱۹۱، ۲۴۵-۲۴۵، ۲۵۰-۲۵۹، ۲۶۴ - ۲۶۴.

۲ جمالزاده، همان، ص ۱۲۶ - ۱۷؛ فدت آنافاس یویج کاتتف (۲۵۳۵)، *سفرنامه کاتتف*، ترجمه محمدصادق همایون فرد، تهران: کتابخانه ملی ایران، ص ۴.

کوشش‌های او به منظور جامه عمل پوشاندن به جهت‌گیری اتحاد و ائتلافش با اروپا عليه عثمانی بود که ثمره‌ای دربر نداشت. زیرا اروپاییان در این زمان یا با هم مشغول جنگ بودند و یا در صلح با عثمانی به سر می‌بردند و تنها به منافع خود می‌اندیشیدند. آنان در نظر داشتند با مشغول داشتن شاه عباس به جنگ با عثمانی از فشار حملات به سرزمین‌هایشان بکاهند. اتحاد شاه عباس با اروپاییان اگرچه صورت عملی به خود نگرفت، اما توانست منافع اقتصادی و تجاری فراوانی کسب نماید.

شاه صفی (۱۰۳۸ق - ۱۶۴۲ق / ۱۶۳۶م - ۱۶۴۲م) تلاش جدی‌ای را برای ادامه این جهت‌گیری انجام نداد. در سال ۱۰۴۶ق / ۱۶۳۶م از طرف ولادی‌سلاو چهارم<sup>۱</sup> (۱۶۴۸م) پادشاه لهستان، سفیری به دربار شاه صفی فرستاده شد.<sup>۲</sup> شاه صفی نیز طی نامه‌ای به پادشاه لهستان، ضمن اشاره به روابط دوستانه و قدیمی ایران و لهستان، از لزوم اتحاد میان طرفین علیه عثمانی سخن گفت.<sup>۳</sup> اما دولت لهستان در این زمینه اقدامی به عمل نیاورد. در واقع در دوره شاه صفی که ایران مورد تهاجم شدید عثمانی قرار گرفته بود باز شدن جبهه‌ای در اروپا برابر عثمانی، می‌توانست از فشارهای آن دولت بر ایران بکاهد و عثمانی‌ها را از نیل به اهداف خود در مرزهای شرقی باز دارد<sup>۴</sup> اما در این موقعیت، اروپایی‌ها به دلیل صلح با عثمانی و نیز سیاست همیشگی شان مبنی بر قدرتمند نشدن ایران و رها کردن ایران در موقع حساس جنگ با عثمانی، اتحادی را مطرح نکردند.

در خاتمه می‌توان گفت که جهت‌گیری اتحاد و ائتلاف صفویان به دلایل وجود مسافت زیاد میان ایران و اروپا و عدم هماهنگی دو طرف در نبرد هم‌زمان با عثمانی، اختلافات میان کشورهای اروپایی در گیر با عثمانی و عدم هماهنگی آن‌ها در نبرد با عثمانی، عدم وفای به عهد دولتهای اروپایی در نبرد با عثمانی در زمان شاه عباس یکم و انعقاد قراردادهای صلح جداگانه با دولت یادشده، دادن وعده‌های توخالی به شاهان ایرانی و ...<sup>۵</sup> با موقیت به انجام

۱ Wladyslaw IV.

۲ محمد معصوم بن خواجهی اصفهانی (۱۳۶۸)، *خلافة السییر* (تاریخ روزگار شاه صفی صفوی)، به کوشش ابرج افشار، تهران: علمی، ص ۲۵؛ محمد یوسف‌واله اصفهانی (۱۳۸۰)، *خلدیرین* (ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس یکم)، تصحیح و تعلیق محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۲۵۸؛ ابوالمقاحرین فضل‌الله‌حسینی سوانح نگار تفرشی (۱۳۸۸)، *تاریخ شاه صفی* (تاریخ تحولات ایران در سال‌های ۱۰۳۷-۱۰۵۲ هق)، تهران: میراث مکتب، ص ۱۴۴.

۳ ذبیح‌الله ثابتیان (۱۳۴۳)، *اسناد و نامه‌های تاریخی دوره صفویه*، تهران: ابن‌سینا، ص ۳۳۶-۳۳۸.

۴ مشققی‌فر، همان، ص ۱۹.

۱ مقصود علی صادقی (۱۳۸۳)، «چالش‌های ایران و اروپا بر سر مسئله عثمانی»، *مجموعه مقالات همایش صفویه در گستره تاریخ ایران زمین*، به اهتمام مقصود علی صادقی، تبریز: ستوده، ص ۵۸۲-۵۸۳.

نرسید و دولت صفوی از این اتحادها بهرهٔ نظامی نبرد.

### معاهده زهاب

پس از سال‌ها درگیری و کشمکش‌های طولانی میان ایران و عثمانی، در ۱۴ محرم سال ۱۶۴۹/۱۰۴۹ مه ۱۶۳۹ در زمان سلطنت شاه صفی و سلطان مراد چهارم عثمانی (۱۰۴۹-۱۰۳۲ق/۱۶۲۲-۱۶۳۹م) معاهده صلح زهاب (قصر شیرین) بسته شد.<sup>۱</sup>

این معاهده به قدری اهمیت داشت که به قول ارنست تاکر<sup>۲</sup> «پارامترهایش تا چندین قرن دوام پیدا کرد». در واقع این پیمان، مبنای معاهدات ایران و عثمانی در دوره‌های حکومت‌های ایرانی افشار، زندیه و قاجاریه گردید.<sup>۳</sup> معاهده زهاب نقطه عطفی در تاریخ روابط ایران و عثمانی به حساب می‌آید و از نظر سیاسی - نظامی، اقتصادی و تاریخی واجد اهمیت ویژه‌ای است. این معاهده صفویان و عثمانیان را از روابط خصمانه به سمت روابط دوستانه و مسالمت‌آمیز سوق داد و آثار و نتایجی مهم از خود بر جای گذاشت. یکی از مهم‌ترین نتایج آن، تغییر جهت‌گیری دولت صفوی در منازعات دولت عثمانی و اروپا از جهت‌گیری اتحاد و اشلاف به جهت‌گیری بی‌طرفی، و تغییر رویکرد همگرایی ایران نسبت به اروپاییان در مذاکراتشان در زمینه اتحاد علیه عثمانی، به رویکرد واگرایانه بود. در واقع پس از معاهده زهاب، مسئله اتحاد با اروپاییان علیه عثمانی، در تصمیم‌گیری سیاست خارجی ایران پراهمیت نبود<sup>۴</sup> و دولت صفوی دیگر تمایلی به اتحاد با اروپا علیه عثمانی نداشت. با وجود این، برخی از دول اروپایی نظیر اتریش، سوئیس، لهستان، روسیه و دستگاه پاپ، روابط دیپلماتیک خود را در زمینه اتحاد با ایران علیه عثمانی ادامه دادند.

۱ در مورد مفاد این قرارداد نک: خواجهی اصفهانی، همان، صص ۲۷۳-۲۸۱؛ ۲۷۵-۲۶۶؛ واله اصفهانی، همان، صص ۶۵۱۷، ۲۲۵۰؛ کتابخانه ملی نسخه خطی به شماره ۱۳۳۸، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه‌های خطی به شماره‌های ۳۳۴۹، ۷۲۴، ۶۱۱؛ کتابخانه ملک نسخه‌های خطی به شماره‌های ۴۴۵، ۴۷، ۶۲۹۲، پ. ۴۷. در مورد موارد اختلاف نسخه‌های معاهده نک: ابوالفضل عابدینی (۱۳۸۸)، مناسبات سیاسی، نظامی، اقتصادی، مذهبی صفویه و افشاریه با عثمانی از معاهده زهاب تا کردان، تهران: طلاه‌الهیه، صص ۳۰-۳۴.

۲ Ernest Tucker.

۳ Ernest Tucker(2012), “From Rhetoric of War to Realities of Peace: The Evolution of Ottoman - Iranian Diplomacy through the Safavid Era”, in ; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig, London. NewYork: I.B.TAURIS, p. 85.

۴ Ibid, p.87.

۱ منصور صفت گل (۱۳۸۸)، فراز و فرود صفویان، تهران: کانون اندیشه جوان، ص ۱۶۶.

## جهت‌گیری بی‌طرفی صفویان در منازعات دولت عثمانی و اروپا

بی‌طرفی، شناخته‌ترین موضع و جهت‌گیری در سیاست خارجی کشورهاست. در حقیقت بی‌طرفی به موضع‌گیری نسبت به یک وضعیت خاص مثلاً فلان جنگ گفته می‌شود.<sup>۱</sup> دولتشی که این جهت‌گیری را اتخاذ می‌کند، باید از ورود به اتحادیه‌های نظامی خودداری کند، اجازه تأسیس پایگاه‌های نظامی در خاک خود را به دولتهای دیگر ندهد. اجازه ندهد قلمرو آن دولت برای اهداف نظامی مورد استفاده سایر دولتها قرار گیرد و نیز از انعقاد قراردادهای نظامی و تعهدآور با قدرت‌های بزرگ و دیگران خودداری کند.<sup>۲</sup>

این نوع جهت‌گیری، جهت‌گیری بی‌طرفی پایدار (دائی) است که دولت صفوی پس از معاهده زهاب، برای تأمین منافع و اهداف سیاست خارجی خود، انتخاب و در اجرای آن نیز با موققیت عمل کرد.

دولتهای اروپایی در گیر با عثمانی، با وجود آگاهی از معاهده صلح زهاب میان ایران و عثمانی، به تکاپوهای خود برای اتحاد با ایران علیه عثمانی ادامه دادند و هیئت‌های سیاسی فراوانی به دربار صفوی فرستادند. متی در این باره می‌نویسد: «آن معاهده، مشاجرات سیاسی گروههای ثالث را که قصد داشتند با افروخته شدن جنگ بین ایران و عثمانی به اهداف خود نائل آیند، منتظر نساخت».<sup>۳</sup>

در بی‌منازعات شدید اروپا با دولت عثمانی در این زمان، کشورهایی نظیر ونیز، لهستان، اتریش و دستگاه پاپ، برای تحت فشار گذاشتن دولت عثمانی از جانب شرق و برانگیختن ایران به جنگ علیه عثمانی، هیئت‌های دیپلماتیکی به دربار شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷ق/۱۶۴۲-۱۶۶۶م) فرستادند. با شروع جنگ کاندی<sup>۱</sup> در سال ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م. جمهوری ونیز، فردی به نام پدر آنتونیو دیاندرا<sup>۲</sup> را به دربار شاه عباس دوم برای اتحاد با ایران فرستاد<sup>۳</sup> که شاه عباس درخواست سفیر را رد کرد. آن‌ها همچنین در سال‌های

۱ احمدنقیبزاده (۱۳۸۴)، جامعه شناسی بی‌طرفی و روانشناسی انزواگرایی در تاریخ دیپلماسی ایران، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ص ۱۵.

۲ همان، ص ۱۷۰.

۳ رودلف.پ. متی (۱۳۸۷)، اقتصاد و سیاست خارجی عصر صفوی (چهار مطالعه موردنی)، ترجمه حسن زندیه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۱۶.

۱ Candi.

۲ Father Antonio Da Fiandra.

۳ Rota,Ibid, p.151 .

۱۰۵۶ق/۱۶۴۶م، ۱۰۵۷ق/۱۶۴۷م دو نماینده و در سال ۱۰۶۱ق/۱۶۶۱م، نامه‌ای به دربار شاه عباس دوم فرستادند که شاه به هیچ یک از درخواست‌های آن‌ها در باب اتحاد علیه عثمانی پاسخ مثبت نداد.<sup>۱</sup>

دومینیکو دوسانتیس<sup>۲</sup> از طرف قدرت‌های اروپایی اتریش، لهستان، ونیز، پاپ و گراندوک توسکان برای تشویق شاه عباس به جنگ با عثمانی به دربار ایران آمد، اما شاه توجهی به پیشنهادات سفیر نکرد و با دادن نامه‌ای مشعر به روابط دوستی میان ایران و ونیز، او را مرخص نمود.<sup>۳</sup> تاونیه، جهانگرد فرانسوی از انتخاب این سفیر به دلیل بی‌قابلیتی و نالائق بودنش ابراز تعجب کرده است.<sup>۴</sup>

تلاش‌های دولت لهستان نیز برای اتحاد نظامی با ایران علیه عثمانی نتیجه‌ای در بر نداشت.<sup>۵</sup> شاه عباس، ضمن استقبال از این هیئت‌ها، نامه‌ای به پادشاه لهستان نوشت که در آن نامه، حسن‌نیت خود را در مورد اتحاد با پادشاه لهستان علیه ترک‌ها مطرح و اظهار امیدواری کرد که در جنگ با ترک‌ها پیروز شود.<sup>۶</sup>

شاردن از اعزام هیأتی به ریاست کشیشی به نام پرریگوردی<sup>۷</sup> به دربار شاه عباس دوم در سال ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م سخن رانده که سفارش نامه‌هایی از طرف پاپ، پادشاه فرانسه و برخی از فرمانروایان مسیحی در دست داشت. وی «با دربار ایران درباره اتحاد فرانسه با ایران به منظور جنگ با امپراتوری عثمانی و انهدام آن، پیشنهادهای بزرگ و غیرعملی در میان آورد».<sup>۸</sup> به نظر نمی‌رسد که پرریگوردی از طرف فرانسه برای چنین مأموریتی به ایران فرستاده شده باشد زیرا دولت فرانسه همواره یکی از متحدان دولت عثمانی بوده و در هیچ‌یک از ائتلاف‌های ضد عثمانی اروپاییان شرکت نداشته و حتی هیچ‌کدام از هیئت‌های دیپلماتیک فرانسه به ایران، چنین پیشنهادی را مطرح نکردند. به علاوه فرانسه بزرگ‌ترین

<sup>۱</sup> Ibid.

<sup>۲</sup> Dominico De Santis.

<sup>۳</sup> ژان پاپتیست تاونیه [ای تا]، سفرنامه تاونیه، ترجمه ابوتراپ نوری، با تجدید نظر حمید شیرانی، اصفهان: کتابخانه سنتی و کتابفروشی تأیید اصفهان، صص ۱۹۲-۱۹۳؛ روشنی زغفرانلو و انور، همان، ص ۳۱.

<sup>۴</sup> تاونیه، همان، ص ۱۹۳.

<sup>۵</sup> سفاری به نام‌های ایلینیچ، اسلیک (اسلیخ) و دوفلاندر بدین منظور به دربار شاه عباس آمدند: خان‌باباییانی (۱۳۵۳)، «روابط سیاسی و دیپلماسی ایران و پولونی در زمان صفویه»، بررسی‌های تاریخی، ش ۳، صص ۴۵-۴۴؛ ایرج افشار (۱۳۴۱)، «و فرمان صفوی مربوط به روابط ایران و لهستان»، راهنمای کتاب، صص ۵۸۰-۵۸۴.

<sup>۶</sup> محمد حبیب الہی (۱۳۵۸)، «روابط ایران و لهستان در طی قرون»، وحید، ش ۲۶۲ و ۲۶۳، ص ۵۶؛ افشار، همان، ص ۵۸۵.

<sup>۷</sup> Pere Rigaundi.

<sup>۸</sup> ژان شاردن (۱۳۷۴)، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۴، تهران: توس، صص ۱۵۶۹-۱۵۷۰.

رقیب و دشمن اتریش به حساب می‌آمد که همیشه با دولت عثمانی در حالت جنگ بود. به نظر می‌رسد مأموریت او استقرار فرقه ژزوئیت‌ها در ایران بود.

جلوس شاه سلیمان در سال ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م با موجی از فعالیت‌های سیاسی بین‌المللی توأم گردید. گسترش این تحرکات از تهاجم موققیت‌آمیز دولت عثمانی علیه خاندان هابسburگ و تهدید نیروی دریایی آن کشور در جزیره کرت در سال ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م. و تمرکز فعالیت‌ها برای ترغیب ایران جهت پیوستن به ائتلاف ضد عثمانی نشأت می‌گرفت.<sup>۱</sup> در واقع از اوایل نیمه دوم سده یازدهم هجری / هفدهم میلادی طی تغییراتی در شرایط سیاسی اروپا و نیز ادامه سیاست‌های توسعه طلبانه عثمانی و افزایش نگرانی اروپا، اتحادیه‌های سیاسی - نظامی دول اروپایی علیه عثمانی، شکل گستردگری گرفت.<sup>۲</sup> در گیری‌ها و منازعات گستردگ دلت عثمانی با کشورهای اروپایی به‌ویژه لهستان، سوئد، روسیه، دستگاه پاپ و اتریش<sup>۳</sup> بار دیگر آن‌ها را به طرح ائتلاف ضد عثمانی با دولت ایران سوق داد و تلاش این دولت‌ها به نحو چشمگیری افزایش یافت.

دولت لهستان در دوره زان سوم سوبیسکی<sup>۴</sup> (۱۰۸۵ق/۱۶۷۴م - ۱۰۸۵ق/۱۶۹۶م) بیشتر از ۵۵ هیئت دیپلماتیک برای اتحاد با ایران علیه عثمانی به دربار ایران فرستاد. وی اتحادیه‌های سیاسی - نظامی با دولت‌های اتریش، و نیز زیر نظر پاپ تشکیل داده و سپس توجه خود را به سوی ایران معطوف نمود.<sup>۱</sup> همسایگی لهستان با عثمانی، این کشور را به مرکز دیپلماسی اروپا با شرق تبدیل کرد. حمایت دولت عثمانی از فراق‌ها و خان‌های کریمه و حملات مداوم آن‌ها به لهستان و اختلاف بر سر قامانیچه (مرکز ایالت پودولیا) و اوکراین از علل منازعات لهستان با عثمانی بود که در این زمان به اوج خود رسیده بود و لهستان بیش از هر کشور دیگری در این زمان نیاز به متحدی به‌ویژه در شرق علیه عثمانی داشت.<sup>۲</sup> نخستین هیئت سیاسی لهستان به سرپرستی اوگون کورزیسکی<sup>۵</sup> در سال ۱۰۷۹ق/۱۶۶۸م نتوانست دولت ایران را راضی به

<sup>۱</sup> متی، همان، ص ۲۰.

<sup>۲</sup> جولانتا سیراکاسکادایندو(۱۳۸۳)، «مناسبات ایران و لهستان در دوران صفوی»، ۱۳۸۳، تاریخ روابط خارجی، ترجمه خسرو مشهوری مقدم، ش ۲۰، صص ۵۹ - ۶۰.

<sup>۳</sup> در مورد این منازعات نک شاو، همان، ج ۱، صص ۳۶۸ - ۳۷۰، ۳۷۵ - ۳۷۷؛ راس، همان، صص ۳۴۷ - ۳۵۷، ۳۴۸ - ۳۵۹؛ اووزن چارشلی، همان، ج ۳، صص ۵۷۴ - ۵۹۲.

<sup>4</sup> jan III Sobieski.

<sup>۱</sup> *A Chronicle of the Carmelites in Persia and Papal Mission of the XVII and XVIIIth Centuries*(1939), London: EYRE, Vol 1, p. 420.

<sup>۲</sup> اووزن چارشلی، همان، ج ۳، صص ۵۶۲ - ۷۰۲.

<sup>3</sup> Bogdan Gurdziecki.

اتحاد علیه عثمانی کند.<sup>۱</sup> نمایندگان دیگری نیز مانند استانیسلو<sup>۲</sup> ... بودند که در دوره شاه سلیمان برای پیوستن ایران به اتحادیه نظامی علیه عثمانی عازم ایران شدند<sup>۳</sup> اما دیپلماسی دولت ایران و هوشیاری شاه سلیمان و وزیرش شیخ علی خان زنگنه، موجب ناکامی دیپلماسی لهستانی‌ها در این زمینه گردید. در نامه‌ای که ژان سوم سویسکی به شاه سلیمان نوشته و سفیری به نام بوگدانیک در سال ۱۶۸۷ م/ ۱۰۹۷ ق/ به ایران آورد، آمده است: «هر گاه اعلیحضرت (شاه سلیمان) بخواهند با تجدید خاطره نام‌آوری کهن‌سال ایرانیان در این وقت مساعد، مشترکاً با ما به لشکرکشی دست بزنند و از پشت سر به این مرد (سلطان عثمانی) حمله‌ور شوند تا هنگامی که وی سرگرم مقابله با قوای ماست اعلیحضرت فرصلت خواهند یافت که سرزمین‌هایی را که جزء اراضی موروشی شماست و بر خلاف حق، آن‌ها را غصب کرده‌اند دوباره تسخیر نمایند. اکنون هنگام تسخیر مجدد عراق فرا رسیده است».<sup>۴</sup> اگرچه در منابع اشاره‌ای به جواب شاه سلیمان به این نامه نشده اما به نظر می‌رسد که شاه به این تقاضا هم پاسخ مشتبی نداد. سکورسکی<sup>۵</sup> سفیر دیگر لهستان، دولت ایران را ترغیب می‌کرد تا با شروع جنگ با عثمانی شهرهای بصره، بغداد و ارزروم را از عثمانی باز پس گیرد. به او پاسخ قاطع‌انهای داده شد مبنی بر اینکه شهرهای نامبرده بیش از اهمیتی که شهر کامینیک<sup>۶</sup> برای لهستان دارد برای ایران اهمیت ندارد. بنابراین هر وقت لهستان شهر مذبور را پس گرفت، ایران نیز اقدام به بازپس گیری شهرهایش خواهد کرد.<sup>۷</sup>

درباره مأموریت دوم سکورسکی، در سفرنامه سانسون آمده است: «در دستوراتی که به سفیر داده شده بود ... به شاه ایران القاء کردند که تصمیم بگیرد سرزمین شاهنشاهی ایران را دوباره به وسعت زمان داریوش کمیر که بر بیست و پنج کشور و ایالت حکومت می‌کردد برساند و کشورهای عربستان و کلده و سوریه و سایر ممالکی که بین دجله و حبشه قرار دارد و در زمان داریوش کمیر متعلق به ایران بوده است و در تصرف سلطان عثمانی می‌باشد تصرف نماید. به سفیر جواب داده شد که شاه ایران ترجیح می‌دهد که قسمتی از مملکتش را

۱ متنی، همان، ص ۲۱.

2 Stanislu.

۳ دایندو، همان، صص ۶۰-۶۲؛ متنی، همان، صص ۲۷-۳۰.

۴ انگلبرت کمپفر (۱۳۶۳)، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، صص ۲۶۱-۲۶۳.

5 skourski.

1 Kaminiec.

۶ مارتین سانسون (۱۳۴۶)، سفرنامه سانسون (وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی)، ترجمه تقدیمی، تهران: ابن‌سینا، ص ۱۷۴.

از دست بدهد تا اینکه خلاف صلحی را که با سلطان عثمانی منعقد ساخته است عمل کند و ممالک دیگری را به تصرف درآورد.»<sup>۱</sup> پافشاری و اصرار سفیر لهستان، موجبات خشم دربار ایران را فراهم آورد و شاه از او خواست هر چه زود ایران را ترک نماید.<sup>۲</sup> بدین طریق شاه سلیمان بصیرت و آگاهی خود را در مورد توسعه طلبی عثمانی در اروپا و لزوم حفظ روابط دولستانه و مسالمت آمیز با دولت عثمانی نمایان ساخت.<sup>۳</sup>

دولت سوئد که اراضی وسیعی را بعد از معاهده وستفالی<sup>۴</sup> به دست آورده بود و در این زمان، نقش مهمی را در سیاست‌های اروپا بازی می‌کرد و همواره در صدد افزایش قدرت خود و تصرف سرزمین‌های بیشتر در اروپا بود و با دولت عثمانی در حال جنگ بود، در زمان شاه سلیمان تلاش کرد تا دربار ایران را راضی به اتحادیه‌ای نظامی علیه عثمانی کند. پادشاه سوئد، کارل یازدهم<sup>۵</sup> (۱۶۹۷-۱۶۶۰ق / ۱۶۸۳-۱۰۹۴ق) در سال ۱۶۹۷ق تصمیم گرفت که لودویک فابریتیوس<sup>۶</sup> را به دربار ایران بفرستد، اگرچه استفان ترابست<sup>۷</sup> هدف از مأموریت این سفیر را برقراری روابط تجاری و بازار گانی ذکر می‌کند،<sup>۸</sup> اما هدف عمله کمپفر عدم موقتیت این سفارت را مخالفت شیخ علی زنگنه می‌داند: «چون وزیر اعظم با این کار موافق نبود کوشش ما به جایی نرسید».<sup>۹</sup> قضاوت او درباره پاسخ‌های صدراعظم بی‌طرفانه نیست. در صورتی که با نگاهی به تحولات آن زمان، می‌توان در ک کرد که هم پاسخ‌های شیخ علی‌خان به هیئت سفارت منطقی بود و هم اینکه دربار ایران و شخص شاه سلیمان،

۱ همان، صص ۲۰۴ - ۲۰۵.

2 A Chronicle of the Carmelites in Persia and Papal Mission of the XVII and XVIIIth Centuries, p. 420.

۳ متی، همان، ص ۳۱.

4 Westphalie.

5 Charel XI .

6 Ludwic Fabritius.

7 Stefan Trobest.

8 Stefan Trobest(2012)," Sweden , Russia and the Safavid Empire: A Mercantile Perspective": in; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig,London, NewYork: I.B.TAURIS, pp. 255- 256.

۱ کمپفر، همان، ص ۲۶.

2 Rudolph Matthe(1999), *The Politics of Trade in Safavid Iran,Silk For Silver, 1600-1730*,Cambridge University Press, p. 199 .

۳ کمپفر، همان، ص ۸۵

بهترین تصمیم ممکن را برای بی طرفی در منازعات دولت عثمانی و اروپا گرفت و ایران را بی جهت وارد جنگی ناخواسته که کاملاً به نفع اروپاییان بود، نکرد. دولت روسیه نیز در این زمان به صفت متحدهن ائتلاف اروپایی ضد عثمانی پیوست و هیئت‌های دیپلماتیک را همگام با دیگر دولت‌های اروپایی به ایران برای ترغیب صفویان به این ائتلاف فرستاد. روس‌ها در این زمان تحت رهبری پطر کیر<sup>۱</sup> (۱۰۸۳ق/۱۳۸۱ق - ۱۶۷۲ق) در اندیشه توسعه طلبی بوده و همواره چشم به تصرف قلعه آزوغ که سکوی پرتاب آن‌ها برای دستیابی به دریای سیاه بود، دوخته بودند که در این زمان تحت تصرف عثمانی‌ها قرار داشت. در سال ۱۰۸۶ق/۱۶۷۵م سفیری از جانب روسیه به ایران آمد تا دولت ایران قشونی به تعداد بیست هزار نفر به روسیه علیه عثمانی کمک کند. اما پس از مشورت شاه‌سليمان با بزرگان کشوری، به سفیر چنین پاسخ داده شد که منافع روس برای مملکت ایران حائز آن درجه از اهمیت نیست که ایران به خاطر روس‌ها وارد جنگ با عثمانی شود و خود را در معرض خطرات احتمالی قرار دهد.<sup>۲</sup>

همچنین پیش از آن در سال ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م دولت روسیه سفیرانی به نام‌های پری کلننسکی<sup>۳</sup> و کریستوفرو<sup>۴</sup> به دربار شاه‌سليمان برای جنگ علیه عثمانی و حمله به بغداد فرستاد.<sup>۵</sup> شاردن در مورد تبیجه این سفارت می‌نویسد: «... پادشاه ایران با این پیشنهاد موافقت نکرد ولی وعده داد اگر مسکویها و لهستانی‌ها به عثمانی حمله برند و اطمینان دهند بدون شرکت و موافقت پادشاه ایران با ترک‌ها آشتبخ خواهند کرد، شاهنشاه به بغداد حمله می‌کند. سفیر اصرار زیادی کرد که جواب صریح‌تر و مطمئن‌تر به او بدهند. ولی صدر اعظم گفت: مسیحیان بسیار بار پادشاهان ایران را علیه عثمانی بر انگیخته و وادار به جنگ کرده‌اند اما هر بار بدون جلب رضا و موافقت پادشاه ایران، به جنگ پایان داده‌اند و با دشمن صلح کرده‌اند.»<sup>۶</sup>

در دوره شاه سلطان حسین (۱۱۰۵ق - ۱۶۹۴ق/۱۷۲۲-۱۷۲۵م) دو عامل باعث گردید که پیشنهاد اتحاد نظامی اروپاییان به ایران علیه دولت عثمانی کاهش یابد: ۱. پاسخ‌های قاطعانه منفی و دلسربکننده شاه‌سليمان به پیشنهادهای اروپاییان.<sup>۷</sup> ۲. معاهده صلح کارلوویتس<sup>۸</sup> میان

۱ Peter the Great.

۲ عبدالحسین نوابی (۱۳۶۳)، ایران و جهان (از مغول تا قاجاریه)، ج ۱، تهران: هما، ص ۲۶۹.

۳ Pri Kolonski.

۴ Khristoforo.

۵ متی، همان، ص ۲۳.

۶ شاردن، همان، ج ۲، ص ۶۵۵.

۷ صادقی، همان، ص ۵۷۸.

۸ Karlowitz.

دولت عثمانی با دولت اتریش، لهستان، ونیز و روسیه.

شکست‌های دولت عثمانی از دولت‌های اروپایی، مانند اتریش و لهستان و منازعات متواالی آن‌ها منجر به قرارداد صلح کارلوویتس در سال ۱۶۹۹ق/۱۱۰ام گردید<sup>۱</sup> که طی آن دولت‌های اروپایی بسیاری از سرزمین‌های خود را از عثمانی پس گرفتند. با وجود این، قبل از انعقاد این معاهده و پس از آن، در منابع اشاراتی به پیشنهادهای برخی از دولت اروپایی به ایران در باب اتحاد نظامی با اروپا شده است. در سال‌های ۱۶۹۷ق/۱۱۰ام و ۱۶۹۹ق/۱۱۱ام جمهوری ونیز نامه‌هایی به دربار شاه سلطان حسین فرستاد که حامل این نامه‌ها پیترو پائولو پیگنانلی<sup>۲</sup> و فلیس ماریا د سالانو<sup>۳</sup> بودند که پاسخی دریافت نکردند.<sup>۴</sup>

در اواخر سال ۱۶۹۷ق/۱۱۰۷م سفیری از سوی روسیه به دربار شاه سلطان حسین اعزام شد و یادداشتی به دولت ایران تسلیم کرد به این مضمون که لزگی‌ها و چرکسی‌ها و سایر طوایف فقماز به ترک‌ها در ضمن محاصره آزوغ کمک کرده‌اند. همچنین مذکور شد که روسیه مایل است ایران به عثمانی اعلان جنگ دهد و مبلغ سیصد هزار تومانی را که از زمان شاه صفی به روسیه بدھکار است، پیردازد. این سفیر توسط ایران مدتی زندانی شد اما آزاد گردید.<sup>۵</sup>

على رغم اینکه لکهارت مدعی است که ظاهراً در هیچ‌جا ذکر نشده که روسیه دوباره از ایران خواسته باشد علیه عثمانی وارد جنگ شود، اما در آرشیو سیاست خارجی امپراتوری روسیه آمده که در سال ۱۷۰۱ق/۱۱۱۳م در زمان اقامت سفیر ایران، محمدحسین‌خان در روسیه به او پیشنهاد اتحاد علیه عثمانی داده شده که با پاسخ منفی سفیر ایران مواجه شدند.<sup>۶</sup>

### عمل جهت‌گیری بی‌طرفی صفویان

از میان عمل و عواملی که منجر به کاربست این جهت‌گیری از سوی دولتمردان صفوی گردید می‌توان به دلایل ذیل اشاره کرد:

#### ۱. بی‌اعتمادی دولت صفوی نسبت به اروپایی‌ها

عملکرد اروپاییان در اتحاد با ایران علیه دولت عثمانی تا قبل از معاهده زهاب، نشان داد که

<sup>۱</sup> برای آگاهی از مفاد این قرارداد نک: شاو، همان، ج ۱، ص ۳۸۹، /وزون چارشلی، همان، ج ۳، صص ۷۷۴، ۷۷۱، ۷۷۰. پورگشتال، همان، ج ۴، ص ۲۸۳۴ - ۲۸۵۳.

<sup>2</sup> Pietro Paolo Pigantelli.  
<sup>3</sup> Fellice Maria de Sallano.

<sup>4</sup> Rota, Ibid, p. 152.

<sup>5</sup> لکهارت، همان، ص ۵۲

<sup>6</sup> همان، ص ۵۲

<sup>2</sup> AVPR ---. ф. 77. Сношения Р оссии с П ерси ей. on. I. s. 20.

آن‌ها هیچ وقت در اتحاد نظامی با ایران علیه عثمانی جدی نبودند و وعده و وعیدهای توخالی به شاهان ایرانی می‌دادند. لذا تجربه‌های تاریخی به دولتمردان صفوی پس از معاهده زهاب، آموخت که نمی‌توان به اروپایی‌ها به عنوان یک متحد جدی در برابر عثمانی اعتماد کرد و آن‌ها فقط به منافع خود فکر می‌کنند.

اعزام هیئت‌های متعدد دیپلماتیک از سوی اروپایی‌ها به ایران، ظاهراً از نزدیکی اروپا به ایران حکایت می‌کرد اما در واقع نوعی مانور قدرت در برابر عثمانی بود. اگر عثمانی، اروپا را تهدید می‌کرد اروپا نیز به تقویت ایران دست می‌زد. اروپا به عنوان بازیگری ماهر، همواره کوشش می‌کرد بین ایران و عثمانی موازنی قدرت برقرار کند.<sup>۱</sup>

بی‌اعتمادی به اروپاییان و توخالی‌بودن وعده‌هایشان در اتحاد نظامی با ایران علیه عثمانی از همان دوره اوزون حسن آشکار شد.<sup>۲</sup> دوره شاه عباس یکم که اوچ روابط دیپلماتیک ایران و اروپا در زمینه اتحاد علیه عثمانی بود، اروپایی‌ها چهره واقعی خود را نشان دادند و ثابت کردند که نمی‌توان در این زمینه به آن‌ها اعتماد کرد. از یک‌سو آن‌ها با شاه عباس قول و قرار اتحاد سیاسی و نظامی می‌گذشتند، از سوی دیگر با دولت عثمانی صلح می‌کردند. شاید برجسته‌ترین نمونه آن صلح امپراتور آلمان، رودلف دوم در سال ۱۶۰۵-۱۶۰۶ م. با دولت عثمانی بود.<sup>۳</sup> شاه عباس به کرات در مذاکره سفیران اروپایی و در نامه‌هایش به سلاطین اروپایی و به‌ویژه پاپ، نارضایتی خود را از اهمال کاری سلاطین اروپایی در اتحاد علیه عثمانی اعلام و بدقولی آن‌ها را گوشزد نمود.<sup>۴</sup>

شاه عباس در مواردی نیز با سفرا و نماینده‌گان اروپایی، نارضایتی خود را از اروپاییان اعلام کرد که ذکر آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد. فقط به گفتگوی او با سفیر دولت اسپانیا، دن گارسیا<sup>۵</sup> بسنده می‌شود: «فرنگی‌ها بارها وعده‌ها و قول‌های بزرگی داده‌اند ولی در غیابش او را به مسخره گرفته‌اند. او سیصد و شصت و شش منطقه یعنی بیش از تعداد روزهای سال را از دست ترک‌ها در آورده است در حالی که فرنگی‌ها با همه ادعاهایشان نتوانسته‌اند حتی یک خانه، یک انبار، حتی یک آغل گوسفند را از دست آن‌ها (عثمانی) درآورند».

<sup>۱</sup> بیگدلی، همان، ص ۱۶.

<sup>۲</sup> همان.

<sup>۳</sup> پورگشتال، همان، ج ۳، ص ۱۷۱۵-۱۷۱۶؛ شاو، همان، ج ۱، ص ۳۲۴.  
برای نمونه نک: کاوه‌وسی عراقی، همان، سند ش ۵۰ و ۶۱ صص ۲۱۱-۲۳۵-۲۳۶.

<sup>4</sup> Don Garcia.

<sup>۵</sup> پیترو دلاواله (۱۳۸۰)، سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه محمد بهفروزی، ج ۱، تهران: قطره، ص ۹۱؛ دن گارسیا دسیلو فیگوئرو (۱۳۶۳)، سفرنامه (سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس اول)، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نو، ص ۳۶۷-۳۶۸.

لذا تجربه نافرجام دولت صفوی در اتحاد اروپا علیه عثمانی قبل از معاهده زهاب بالاخص دوره شاه عباس یکم باعث بی‌اعتمادی کامل شاهان صفوی پس از معاهده زهاب نسبت به اروپایی‌ها در این زمینه گردید.

شیخ علی خان زنگنه در پاسخ به هیئت پادشاه سوئد که برای پیشنهاد اتحاد نظامی علیه عثمانی به ایران آمده بودند بی‌اعتمادی دولت ایران را نسبت به اروپایی‌ها چنین بیان کرد: «... و قایع دوره شاه عباس کبیر به ما می‌آموزد که چنین اتحادی خطرناک است زیرا او هم با فرنگی‌ها متحد بود ولی چون مسیحیان بدون اطلاع قبلی و موافقت او با ترک‌ها عهد مودت بستند او ناگزیر شد که تمام بار جنگ را یک‌تنه به دوش بکشد». <sup>۱</sup> بدون تردید اشاره شیخ علی خان به تجربه سیاسی ایران در عهد شاه عباس یکم بود، تجربه‌ای که پس از مدت‌ها کشنوقوس دیپلماتیک میان ایران و اروپا در موضوع اتحاد بر ضد ترک‌ها حاصل شده بود. دولت صفویه در این دوران پی‌برده بود که نمی‌تواند در مبارزه با عثمانیان، بر قول و قرارهای اروپاییان اعتماد کند.<sup>۲</sup> لذا منطقی ترین جهت‌گیری سیاست خارجی این بود که خود را از منازعات عثمانی و اروپا کنار کشیدند.

شاه سلیمان، بی‌اعتمادی به اروپایی‌ها را در مذاکره با سفیران روسیه، کلنسکی و کریستوفرو به گونه‌ای دیگر بیان کرد: «اگر مسکوی‌ها و لهستانی‌ها به عثمانی حمله بزنند و اطمینان دهنند بدون شرکت و موافقت پادشاه ایران با ترک‌ها آشتبخ خواهند کرد، شاهنشاه به بغداد حمله می‌کند». <sup>۳</sup> شاه سلیمان چون نسبت به اروپایی‌ها بدین و بی‌اعتماد بود، این حمله را گفت ولی می‌دانست که در اروپاییان به وعده خود عمل نمی‌کنند.

## ۲. پایبندی به صلح و روابط دوستانه صفویان و عثمانی

پایبندی صفویان به معاهده صلح زهاب و روابط دوستانه و مسالمت‌آمیز دولت صفوی و عثمانی از دیگر علل جهت‌گیری بی‌طرفی صفویان است. پس از معاهده زهاب تا سقوط اصفهان در سال ۱۱۳۵ق/ ۱۷۲۲م به غیر از مسئله بصره<sup>۴</sup> که تا حدودی روابط دوستانه طرفین

۱ کمپفر، همان، ص ۸۵.

۲ صفت‌گل، فراز و فرود صفویان، ص ۱۶۷.

۳ شاردن، همان، ج ۲، ص ۶۵۵.

۴ درمورد اختلافات برس پصره نک: محمدطاهر بن حسین و حبیب قزوینی (۱۳۸۳)، تاریخ جهان آرای عباسی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سعید میرمحمد صادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۵۵۹ - ۵۶۳؛ محمدابراهیم بن زین‌العابدین نصیری (۱۳۷۳)، دستور شهریاران (سالهای ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰) هـ، تأثیرات پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، صص ۱۴۱-۱۵۱، ۲۶۲، ۲۶۳ - ۲۶۴.

را تحت تأثیر قرار داد، روابط صفویان و عثمانیان دوستانه و مسالمت‌آمیز بود. شاه عباس دوم همواره قرارداد صلح زهاب را محترم شمرده و به آن کاملاً پایبند بود و روابط دوستانه و مسالمت‌آمیزی با دولت عثمانی، داشت. در سال ۱۰۵۲ق/ ۱۶۴۳م که سفير عثمانی یوسف آقا به دربار شاه عباس دوم آمد شاه به سفير گفت: «... خاطر جمع دارید که از جانب ما اقدام به جنگ نمی‌شود». <sup>۱</sup> پاسخ شاه به سفير حاکی از آن است که شاه عباس قرارداد صلح زهاب را محترم شمرده و به آن پایبند بوده و خاطر دولت عثمانی را از طرف دولت ایران آسوده کرده است.

دیوید مورگان در مورد سیاست صلح دوستی شاه عباس دوم نسبت به دولت عثمانی می‌نویسد: «دوران بیست و چهار ساله شاه عباس دوم عمدهاً صلح‌آمیز بود. شاه در مقابل وسوسه درگیر کردن ایران در مسائل عراق عثمانی مقاومت می‌کرد... وی ترجیح می‌داد صلح پایدار با عثمانی را حفظ کند».<sup>۲</sup>

تاورنیه که در مورد مسائل مربوط به دولت عثمانی با شاه عباس دوم صحبت کرده، در سفرنامه‌اش آورده است: «اگر شاه عباس بزرگ (یکم) اکنون زنده بود می‌دانست که چطور از موقعیت پیش‌آمده و وضع فعلی (اشارة به ضعف دولت عثمانی در این زمان) استفاده کند» که شاه در پاسخ او گفت: «از آن موقع که دولت آلمان با عثمانی صلح کرده است نباید آسایش و صلح آن‌ها را مختل کرد». <sup>۳</sup> لذا سیاست شاه عباس دوم نسبت به دولت عثمانی همواره دوستانه و به دور از تنش و خصومت و پایبند به معاهده صلح زهاب بود.

شاه سلیمان نیز همانند شاه عباس دوم بر حفظ مفاد عهدنامه زهاب پایبند بود و از هر گونه تنش با دولت عثمانی خودداری می‌کرد و به هیچ‌یک از درخواست‌های اروپاییان مبنی بر اتحاد نظامی علیه عثمانی پاسخ مثبت نداد. شیخ علیخان زنگنه صدراعظم شاه او را در اجرای این سیاست همراهی می‌کرد.

رویمر معتقد است که «شاه مؤکداً از نقض معاهده زهاب احتراز داشت». <sup>۴</sup> وجود

۱ ملا کمال منجم(۱۳۳۴)، تاریخ ملا کمال، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک: [این نا]، ص ۹۹؛ وحید قزوینی، همان، ص ۳۹۲.

۲ دیوید مورگان(۱۲۷۳)، ایران در قرون وسطی(۱۷۹۷-۱۰۴۰)، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو، ص ۱۹۸.

۳ تاورنیه، همان، ص ۴۸۰.

۴ در مورد روابط دیپلماتیک شاه عباس دوم با عثمانی نک: وحید قزوینی، همان، صص ۵۴، ۲۲۲؛ پاول لوفت(۱۳۸۰)، ایران در عهد شاه عباس دوم، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ص ۱۰۳؛ عبدالینی، همان، ص ۳۸ - ۴۲.

۵ هانس روپرت رویمر(۱۳۸۰)، ایران در راه عصر جدید(تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰)، ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴۰۳.

عهدنامه صلح زهاب و الزام دینی، اخلاقی و سیاسی برای پایبندی به این معاهده و تداوم روابط دوستانه ایران با عثمانی واقعیتی بود که در مذاکرات مختلف میان هیئت‌های دیپلماتیک اروپا و دولت ایران از طرف دولتمردان صفوی به اروپایی‌ها گوشزد می‌شد.<sup>۱</sup>

بنا به گزارش کمپفر، شیخ علی خان زنگنه خطاب به هیئت دیپلماتیک سوئد گفت: «پذیرفتن تقاضای شما یعنی اقدام شاه به جنگ، نه با قرارداد صلحی که ما با خواندگار (سلطان عثمانی) منعقد کردہ‌ایم، موافقت دارد و نه اوضاع و احوال روزگار ما چنین اجازه‌ای می‌دهد».<sup>۲</sup> جواب صدراعظم پاسخ روشنی بود مبنی بر اینکه دولت ایران هیچ‌گاه قرارداد صلح با عثمانی را به خاطر اروپاییان زیر پا نمی‌گذارد. همو در مورد تمایلات صلح‌طلبی و پایبندی شاه‌سليمان به معاهده زهاب می‌نویسد: «شاه چندان به صلح، آرامش و نظم علاقمند است که تحمل حرف زور و بی‌قاعدۀ را برابر به راه‌انداختن جنگی که مطابق حق و عدالت است ترجیح می‌دهد. وی از روز اول زمامداری، صلح و دوستی را اصل مسلم سیاست مملکت‌داری خود می‌دهد. او همیشه می‌گوید که: بی‌اعتنایی به تجاوزات ناچیز و پرشاشگری مختصر را بهتر از آن می‌داند که دست به جنگی بزند که سرانجامش نامعلوم است. پایبندی او به تعهدات و قراردادهای مملکتی نیز با آنچه گفته‌یم مطابقت دارد. وی به هیچ‌وجه به سائقه منفعت از قول و قرار خود عدول نمی‌کند».<sup>۳</sup> کمپفر در ادامه با اشاره به فرصت‌های پیش‌آمده برای ایران در دوره شاه‌عباس دوم و شاه‌سليمان برای باز پس‌گیری شهرهایی نظری بغداد و بصره از عثمانیان و پیشنهاد آن از سوی هیئت‌های اروپایی می‌گوید: «صلح استوار با باب عالی (عثمانی) برای شاه‌سليمان مهم‌تر از امیدواری به یک پیروزی ممکن‌الحصول بود».<sup>۴</sup>

به سفیر لهستان، سکورسکی که سعی نمود با یادآوری اقتدار ایران در دوره‌های ایران باستان، دولت ایران را به جنگ با عثمانی ترغیب کند «جواب داده شد که شاه ایران ترجیح می‌دهد که قسمتی از مملکتش را از دست بدهد تا اینکه برخلاف عهدنامه صلحی که با سلطان عثمانی منعقد ساخته است عمل کند و ممالک دیگری را به تصرف درآورد».<sup>۵</sup> شیخ علی خان نیز به نمایندگان دولت‌های آلمان، لهستان، و روسیه در این باره چنین پاسخ داد: «شاه

۱ صادقی، همان، ص ۵۸۰.

۲ کمپفر، همان، ص ۸۵.

۳ همان، ص ۶۸.

۴ همان، ص ۶۹.

۵ سانسون، همان، ص ۲۰۵.

ایران به پادشاه عثمانی وعده داده است که با یکدیگر در صلح و آرامش زندگی کنند و شاه ایران هیچ نفع و فایده‌ای را از محترم شمردن قولی که به شاه عثمانی داده است بالاتر نمی‌شناسد. آرشوک جواب داده بود که ترک‌های عثمانی مکرر از قول و وعده‌ای که به شاه ایران داده‌اند عدول کردند و ... به عهد خود وفا نکرده ... به آرشوک جواب داده شد که شاه ایران نقض عهد و پیمان‌شکنی را هنر و افتخاری نمی‌داند و رفتار ناشایسته ترک‌ها را تلافی نمی‌کند و نقض عهد و پیمان‌شکنی را برای ترک‌ها می‌گذارد و از آن تقلید نمی‌کند».<sup>۱</sup>

دربار ایران به نماینده دولت روسیه نیز چنین پاسخ داد: «...اگر دولت عثمانی به ضعف دچار شده و خوار و ذلیل گشته است دولت ایران حرفی ندارد ولی ایران نمی‌خواهد که دولت عثمانی به کلی نابود شود و از میان برود؛ زیرا اگرچه دولت عثمانی برای ایران همسایه‌ای قوی است و گاهی وسایل ناراحتی ایران را فراهم می‌کند ولی اگر در همسایگی ایران، دولت دیگری که مذهبش با مذهب ایرانیان اختلاف داشته باشد وجود می‌داشت یعنی همسایه‌ای ما به جای ترکیه (عثمانی) دولتی غیر مسلمان بود تحمل او برای ما دشوارتر می‌بود. برای دولت ایران نفعی ندارد که دولت عثمانی به کلی ضعیف شود و تواند از خود دفاع کند؛ زیرا برای کشور شاهنشاهی ایران ممالکی را که سلطان عثمانی در اختیار دارد در حکم سدی مستحکم است که از هجوم سلاطین مسیحی به کشور ایران جلوگیری می‌کند».<sup>۲</sup>

کارری درباره پایبندی شاه سلیمان به صلح عثمانی می‌نویسد: «شاه همیشه در جواب می‌گفت ترک‌ها از او درخواست صلح کرده‌اند او نیز قبول نموده و قول داده و تعهد کرده است و شکستن عهد نامردی است».<sup>۳</sup> به گفته کارری، «صدراعظم (شیخ علی خان) که از طرفداران جدی دوستی با ترک‌ها بود اعتقاد داشت که ترکیه (عثمانی) در واقع برای ایران سدی است در مقابل هجوم مسیحیان، اگر روزی ترک‌ها منهزم و نابود شوند حتماً نوبت حمله به ایران خواهد رسید و ایران در برابر آنان امکان پایداری نخواهد داشت».<sup>۴</sup> به نظر می‌رسد که دولتمردان صفوی در ک می‌کردند که دولت عثمانی سدی است در برابر توسعه طلبی اروپا.<sup>۵</sup>

۱ سانسون، همان، ص ۱۷۳.

۲ همان، صص ۱۷۴ - ۱۷۵.

۳ جوانانی فرانچسکو جملی کارری (۱۳۸۳)، سفرنامه کارری، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران، علمی و فرهنگی، ص ۱۱۰.

۴ همان، ص ۱۱۰.

۵ رسول جعفریان (۱۳۸۸)، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، ج ۱، تهران: علم، ص ۴۶.

در جواب آخرین اصرارهای نمایندگان اروپایی (لهستان، آلمان و روسیه) به دربار ایران، شیخ علی خان به آن‌ها خاطر نشان ساخت که آقایان فراموش نفرمایید که باز کردن سر کندوی بسته، کار خطرناکی است؛ زیرا کسی که سر کندو را باز می‌کند ممکن است در هجوم زبورها قرار گیرد و نیش مگس‌ها به او آسیب برسانند. اعتمادالدوله با بیان این عبارت و به کار بردن این تعبیر خواسته که به آن‌ها بفهماند که پادشاه عثمانی که وحشتناک‌ترین دشمن ایران سرگرم مبارزه با مسیحیان است، دولت ایران در کمال آرامش به سر می‌برد.<sup>۱</sup> و با پیوستن ایران به اتحادیه نظامی عثمانی، تاتارهای ازبک و مغول هم کیش با دولت عثمانی، ایران را مورد حمله خود قرار می‌دهند. بدون اینکه از کشورهای مسیحی امید کمکی وجود داشته باشد.<sup>۲</sup> در واقع صدراعظم با این عبارات به آن‌ها بفهماند که دوستی با دولت عثمانی بهتر از دوستی با دولت‌های اروپایی و اتحاد با آنان علیه عثمانی است.

پاسخ‌های شاه‌سليمان به نامه پاپ اینوسان یازدهم و فابریتیوس سفیر هیئت سوئدی در راستای پایبندی ایران به معاهده زهاب و روابط دوستانه با عثمانی و اعلام بی‌طرفی در منازعات عثمانی و اروپاست. وی در نامه‌اش به پاپ اینوسان یازدهم نوشت: «چون دیرباز زمانی دراز است که این خانواده معدلت رسوم با پادشاهان آن مرز و بوم صلح نموده‌اند و درین مدت متمادی تمام از آن جانب امر منافی به ظهور نرسیده درین وقت ارتکاب مراتب خلاف رضای بی‌همتا و مخالف فرموده حضرت و در عقده تعویق و موقوف به وقف خود است».<sup>۳</sup> شاه‌سليمان همچنین خطاب به فابریتیوس گفت: «اجداد من پیمان صلح بسته‌اند و من تا ابد نسبت به آن وفادار خواهم بود. لعنت بر اولین کسی که دوباره دست به شمشیر برد».<sup>۴</sup>

گرچه نویسنده‌گانی مانند لکهارت دلیل رد پیشنهادهای اروپاییان را سستی و بی‌حالی شاه‌سليمان منه مصلحت اندیشی وی می‌دانند<sup>۵</sup> با اطمینان می‌توان گفت که شاه‌سليمان و دربار صفوی مناسب‌ترین و منطقی‌ترین جهت‌گیری را انتخاب نموده و با انتخاب بی‌طرفی ایران را از جنگی ناخواسته و نتایجی نامعلوم نجات داد.

شاه سلطان حسین نیز پایبند به معاهده زهاب بود و روابط دوستانه‌ای با دولت عثمانی

۱ سانسون، همان، ص ۱۷۵.

۲ همان.

۳ فلسفی، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، ص ۳۱۷؛ کاؤوسی عراقی، همان سندش ۸۸، صص ۱۹۲ - ۱۹۳.

۴ متی، همان، ص ۳۰ به نقل از فابریتیوس.

۵ لکهارت، همان، ص ۲۵.

داشت که طی آن سفیرانی میان دو دولت رد و بدل شدند. نصیری، از رفت و آمد سفیرانی از دولت ایران و عثمانی گزارش‌هایی ارائه کرده است.<sup>۱</sup> همچنین سفیر دولت عثمانی به نام احمد دری افندی در سال‌های پایانی حکومت شاه سلطان حسین به ایران آمد.<sup>۲</sup> و شاه نیز در سال ۱۱۳۴ق/ ۱۷۲۱م سفیری به نام مرتضی قلیخان به دربار عثمانی فرستاد<sup>۳</sup> که بسیار مورد تکریم عثمانی قرار گرفت. حتی اختلاف ایران و عثمانی در دوره شاه سلطان حسین بر سر مسئله بصره، روابط دوستانه و مسالمت‌آمیز طرفین را برابر نزد و موجب درگیری نظامی جدید نشد.<sup>۴</sup>

### ۳. ضعف سپاه و قوای نظامی ایران

در کنار دو علت ذکر شده در زمینه علل اتخاذ جهت‌گیری بی‌طرفی صفویان پس از معاہده زهاب در منازعات دولت عثمانی و اروپا بایستی به علت سومی هم به نام ضعف سپاه و قوای نظامی ایران پس از شاه عباس یکم و بهویژه پس از انعقاد معاہده زهاب پاشاره کرد که در اتخاذ بی‌طرفی تأثیر داشته است.

به نظر می‌رسد که ضعف سپاه و قوای نظامی ایران از دوره شاه صفی و حتی قبل از معاہده زهاب شروع گردید. لذا باید با متى هم عقیده شد که بر این باور است: «اشتباه است که انعقاد معاہده صلح را به عنوان سر آغاز ضعف روحیه جنگی ایرانیان و علت اصلی ناکارآمدی و فروپاشی ماشین جنگی صفویان تصور نماییم، لکن بدون تردید، آن معاہده در دراز مدت روند آماده باش‌های نظامی را کاهش داد». اما انعقاد معاہده زهاب و آرامش و امنیتی که پس از آن در کشور به وجود آمد، روند ضعف سپاه و قوای نظامی ایران را شدت بخشید. نبود تهدید خارجی و وجود امنیت داخلی، لزوم نگهداری قشون آماده را از حوزه اولویت‌ها حذف کرد و حتی پس از مرگ ساروتنی، وزیر شاه عباس دوم در سال ۱۰۵۵ق/ ۱۶۴۵م اوضاع سپاه بیشتر رو به وخامت رفت. علت این امر از سویی تفرقه و چندستگی و از طرفی حیف و میل بودجه قشون و عدم رسیدگی به معاش سربازان بود.<sup>۵</sup> به نظر می‌رسد ضعف و

۱ نصیری، همان، صص ۱۶۵-۱۶۶.

۲ محمدمأین ریاضی (۱۳۶۸)، سفارتمانه‌های ایران: گزارش‌های مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران، تهران: توس، صص ۴۹ - ۵۲.

۳ همان، ص ۵۷.

۴ در مورد اختلاف ایران و عثمانی بر سر بصره در دوره شاه سلطان حسین نک: نصیری، همان، صص ۱۴۲ - ۱۶۵؛ لکهارت، همان، صص ۴۴ - ۴۶.

۵ متی، همان، ص ۱۲.

۶ ویلم فلور (۱۳۸۸)، دیوان و قشون در عصر صفوی، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه، ص ۲۷۳.

انحطاط سپاهیان ایران در دوره شاه عباس دوم نمایان گردید. اگرچه شاه عباس دوم در سال ۱۰۵۸ق/ ۱۶۴۸م قندهار را تصرف کرد اما به زودی بعد از آن دگرگونی اوضاع سیاسی در وضعیت سپاه تأثیر گذاشت. خطرهایی که قبل امی توanst بقای حکومت یا تمامیت ارضی آن را تهدید کند یا از میان رفته بود و یا دیگر واقعاً چنان خطرناک نبود که مستلزم آمادگی سپاهی نیرومند با نفرات زیاد باشد. چون دیگر دولت اهداف توسعه طلبی را تعقیب نمی‌کرد، عملیات نظامی محدود به لشکرکشی‌های کوچک بود که یا در داخل مملکت یا در مرزها به منظور تأدیب و تنبیه انجمام می‌شد. شکوه و جلال، تجمل و خوشگذرانی رایج در دربار به تدریج تأثیر مخرب خود را در روحیه و اخلاق سپاهیان شاهی بر جای نهاد.<sup>۱</sup>

علاوه بر اینکه از تعداد نفرات سپاه در ایالت و ولایات کاسته شد توپخانه در این میان از سایر قسمت‌ها بیشتر زیان دید و چون مورد استفاده نبود روز به روز رو به تحلیل و رکود میرفت.<sup>۲</sup>

شاردن در مورد وضعیت سپاه در دوره شاه عباس دوم می‌نویسد: «در سال ۱۰۷۲ق/ ۱۶۶۶م این پادشاه به سران سپاه فرمان داد رژه کاملی ترتیب دهنده تا وی عده سپاهیان و سلاح و آمادگی آنان را ببیند ... و پس از پایان رفقن مراسم دریافت فرماندهان سپاه برای آنکه عده سپاهیان را بیش از آنچه بود بنماید هر یک را با اسب و تجهیزات ده دوازده بار از برابر وی گذرانده‌اند». <sup>۳</sup>

شاه عباس دوم پس از آن در صدد اصلاح ارتش و سپاه برآمد اما اجل به او مهلت نداد. فرایند ضعف ارتش و سپاه در دوره شاه سلیمان آهنگ شدیدتری به خود گرفت. کمپفر به کاهش نیروهای قورچی و ضعف توپخانه در دوره شاه سلیمان اشاره کرده است.<sup>۴</sup> تجمل-پرستی، حذف مقام سپهسالار به عنوان فرماندهی کل قوا، عدم آشنایی سربازان با تمرین‌های نظامی و فنون سپاهی گری و بی‌توجهی درباریان به سپاهیان از جمله عوامل ضعف سپاه و قوای نظامی ایران در این زمان بودند.<sup>۵</sup>

دولتمردان صفوی اگرچه در مذاکراتشان با هیئت سیاسی اروپاییان که برای اتحاد با ایران علیه عثمانی وارد ایران می‌شدند، ضعف قوای نظامی ایران و ناتوانی جنگی در مصاف با عثمانی اشاره‌ای نمی‌کردند، اما بی‌تردید، این مسئله در تصمیم‌گیری آنان مؤثر بود. لکهارت براین باور

<sup>۱</sup> رویمر، همان، ص ۳۸۱.

<sup>۲</sup> خان بابا بیانی (۱۳۸۴)، تاریخ نظامی ایران جنگهای دوره صفویه، تهران: مرشد، ص ۱۰۲.

<sup>۳</sup> شاردن، همان، ج ۳، ص ۱۱۹۷.

<sup>۴</sup> کمپفر، همان، صص ۸۸ و ۹۰.

<sup>۵</sup> شاردن، همان، ج ۳، صص ۱۱۹۸ - ۱۲۰۴.

است که به علت ضعف قشون ایران و خرابشدن روحیه سربازان در آن وقت، عکس العمل پادشاه (یعنی رد پیشنهاد اروپاییان از سوی شاه سلیمان) عاقلانه بود.<sup>۱</sup> نوایی نیز معتقد است: «سفرای اروپایی پس از اقامت در ایران متوجه می‌شدند که دیگر قرباشان مرد جنگ نیستند و اگر شمشیری بر کمر دارند شمشیری از طلاست با نیامی مرصع به جواهر گرانیها. شمشیری است که در مراسم تشریفاتی زیبا و گرانیهاست ولی شمشیر میدان کارزار نیست».<sup>۲</sup>

رافائل دومان کشیش فرانسوی در دربار شاه سلیمان نیز بر همین عقیده است و می‌نویسد: «چنین وضعیتی بی‌نظیر است. ایرانیان فاقد قدرت اراده هستند و حتی نمی‌توانند در مورد سازماندهی یک اردوکشی بیندیشند».<sup>۳</sup> چنین به نظر می‌رسد که منظور دومان، ضعف ارتش و قوای نظامی ایران در این دوره است.

به هر حال میراث این نابسامانی در وضعیت سپاه و قوای نظامی به شاه سلطان حسین رسید، در هنگامه‌ای که جنگ و لشکرکشی‌های بزرگ خارجی صورت نمی‌گرفت و در شرایطی که بیشترین اهتمام صفویان معطوف به آشفتگی‌های گاه به گاه در کناره‌های شرقی و جنوبی کشور می‌شد، ساختار نظامی و گروه‌های حرفه‌ای جنگجویان دیگر مانند گذشته ارجمند نبودند.<sup>۴</sup> اگرچه شاه سلطان حسین بی به ضعف سپاهیان ایران در این دوره برد و در نامه‌هایی از پادشاهان اروپایی درخواست مهندس و توپچی و افسر متخصص کرد اما این مسئله به ورطه فراموشی سپرده شد.<sup>۵</sup> ابوطالب موسوی فندرسکی، مؤلف تحفة‌العالم به تفصیل در مورد اوضاع بد و نابسامان سپاهیان ایران در زمان شاه سلطان حسین سخن گفته است. وی با اشاره به این که دولت ایران در این زمان شانس آورد که از سوی دشمنانی قوی مورد تهاجم قرار نگرفت،<sup>۶</sup> از آگاهی و توجه شاه سلطان حسین به اوضاع نابسامانی سپاه در این زمان و دلایل آن سخن می‌راند. به گفته فندرسکی، شاه سلطان حسین دلیل ضعف سپاهیان ایران را تجمل پرستی و تزیین گرایی می‌داند،<sup>۷</sup> و سپس شاه از اراده خود برای اصلاح ارتش و سپاه سخن

۱ لکهارت، همان، ص ۲۵.

۲ نوایی، ایران و جهان، ج ۱، ص ۳۸۰.

۳ متی، همان، صص ۳۶ - ۳۵ به نقل از دومان.

۴ منصورصفت گل (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری)، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسان، ص ۹۵.

۵ بیانی، تاریخ نظامی ایران، ص ۱۰۵.

۶ سید ابوطالب موسوی فندرسکی (۱۳۸۸)، تحفة‌العالم (در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین)، به کوشش رسول جعفریان، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ص ۹۰.

۷ همان، صص ۸۷-۸۶.

می‌گوید.<sup>۱</sup> به رغم فندرسکی البته هیچ وقت اصلاح ارتش و سپاه در دوره شاه سلطان حسین صورت نگرفت.

منابع به کرات از ضعف سپاهیان در این دوره اشاره دارند. حزین در این باره می‌نویسد: «چون قرن‌ها بود که معموری و آسودگی و اتمام جمیع نعمت‌های دنیویه در ممالک بهشت-نشان ایران، نصاب کمال یافته مستعد آسیب عین‌الکمال بود پادشاه و امرای غافل و سپاه آسایش طلب را که قریب به یک‌صد سال شمشیر از نیام بر نیاورده بود، دغدغه علاج آن فتنه (فتنه افغان) به خاطر نمی‌گذشت».<sup>۲</sup>

کارری به عدم آشنایی سپاهیان به فنون جنگی و بی‌اطلاعی از نظام دریایی و عدم نظم و ترتیب سپاهیان در جنگ، در این زمان اشاره کرده است.<sup>۳</sup> اسرائیل اوری سفیر روسیه، و دری‌افندی سفیر عثمانی در دوره شاه سلطان حسین به ضعف و سستی و اوضاع نابسامان سپاهیان و قوای نظامی ایران در این دوره اشاره کرده‌اند.<sup>۴</sup>

سراینده مکافات‌نامه که در دوره شاه سلطان حسین می‌زیسته، اشعاری در مورد ضعف سپاه و قوای نظامی ایران سروده است. وی در مورد قسمتی از سپاه ایران که از ییگزادگان تشکیل شده بود می‌گوید:

که سنجابشان بود دایم قراش  
به غیر از ضروری به جای دگر  
ز خمیازه افتاده بر پشت خویش  
ز ده سالگی تا چهل سالگی  
نجس کرده شلوار را در گریز<sup>۵</sup>

در ایاتی دیگر از ظاهر آراسته سپاه اما میان‌تهی می‌گوید:

همه غرق آهن ز دُم تا بگوش  
به سیرت پری‌چهره و خوش اندام

جوانان بگزاده خوش قماش  
نکرده ز دامان مادر سفر  
گلوشان ز آروق گردید ری  
به حمام هم رفته با پالکی  
اگر دیده در خواب شمشیر تیز

امیران خوش‌یال زربفت‌پیش  
به صورت همه رستم و زال و سام

۱ فندرسکی، همان، ص ۸۷

۲ محمدعلی حزین لاهیجی (۱۳۳۲)، تاریخ حزین (واخر صفویه، فتنه افغان، سلطنت نادرشاه و احوال جمعی از بزرگان)، اصفهان: تأیید، ص ۵۲.

۳ کارری، همان، ص ۱۸۲.

۴ ریاحی، همان، ص ۹۷؛ بیانی، تاریخ نظامی ایران، ص ۱۰۶ به نقل از اسرائیل اوری.

۵ مکافات‌نامه، مندرج در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، ج ۲، ص ۱۷۳۰.

به هیئت همه گیو و گودرز و طوس ز زینت زده طعنه بر نو عروس<sup>۱</sup> حال سؤال اینجاست آیا با توصیف شرایط مذکور در مورد اوضاع سپاهیان و قوای نظامی ایران در این زمان، بهترین و منطقی‌ترین جهت گیری صفویان در منازعات میان دولت عثمانی و اروپا جهت گیری بی‌طرفی نبود؟ برخی نویسنده‌گان معتقدند که در این دوره دولت صفوی آنقدر قدرت داشت که بتواند فعالیت نظامی علیه عثمانی انجام داده و شهرهای بغداد، بصره و... را از عثمانی‌ها پس بگیرد.<sup>۲</sup> اما باستی خاطر نشان ساخت که اگرچه در این دوره دولت عثمانی در گیر جنگ با اروپائیان بود و توجهی به قلمرو شرقی خود نداشت و تا حدودی ضعیف شده بود اما معلوم نبود که دولت صفوی بتواند بر عثمانی پیروز شود؛ زیرا هم صفویان اقدار نظامی پیشین خود را از دست داده بودند و هم عثمانی آنقدر ضعیف نبود که نتواند جلوی حملات ایرانیان را بگیرد و از ایران شکست بخورد و به سادگی مناطق استراتژیکی مانند بغداد و بصره را از دست بدهد، و به همین دلیل، دولت عثمانی در هنگام سقوط صفویان بار دیگر سرزمین‌های غربی ایران را مورد تجاوز قرار داد.

### نتیجه گیری

یکی از جهت گیری‌های اصلی سیاست خارجی صفویان پس از معاہدۀ زهاب، ترک اتحاد و ائتلاف با اروپائیان در قبال منازعات دولت عثمانی و اروپا بود. زیرا با وجود اشتیاق ظاهری اروپائی‌ها به این ائتلاف و نیاز طرفین به این اتحاد، طرف‌های اروپایی نشان دادند که توجهی به دورنمای طرح ندارند و مصالح مقتطعی را بر اهداف مشترک ترجیح می‌دهند. به علاوه اروپا قصد نداشت که بجهت خود را در گیر خصوصت‌های ایران و عثمانی کند و با کمک به ایران، ایران را قادر نمند کند و تهدیدی بالقوّة علیه اروپائیان شود. از سوی دیگر جنگ میان دو دولت مسلمان ایران و عثمانی به نفع اروپا بود، زیرا هر دو دشمن مسیحیان بودند. اختلافات موجود میان دول اروپایی و همانهنج نبودن در جبهه مشترک علیه عثمانی، مشکلات ارتباطی و نیز گرفتاری‌ها و مشکلات داخلی ایران و اروپا از دیگر دلایل به ثمر نرسیدن اتحاد نظامی ایران و اروپا بود. با وجود این، و با آگاهی دولت‌های اروپایی در گیر با عثمانی مانند اتریش، لهستان، ونیز، سوئیس، روسیه و دستگاه پاپ آنان در دوره شاه عباس دوم، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین هیئت‌های دیپلماتیک فراوانی به دربار ایران برای ترغیب

۱ مکافات نامه، ج ۲، ص ۱۷۳۱.

۲ صادقی، همان، ص ۵۸۲.

صفویان برای اتحاد نظامی با اروپا علیه عثمانی فرستادند و از هر ترفندی برای رسیدن به مقصودشان استفاده کردند، اما از آنجا که دولت صفوی در این زمان با آگاهی و درک کامل از تحولات منطقه‌ای و جهانی و در پیش‌گرفتن سیاستی عقلایی، تغییر جهت داده و بی‌طرفی را در قبال کشمکش‌های دولت عثمانی و اروپا اختیار کرده بود، به هیچ‌یک از درخواست‌های آنان در این زمینه پاسخ مثبت نداد و خود را در گیر جنگی ناخواسته و سرانجامی نامعلوم نکرد و خواهان حفظ وضع موجود بود. دولت صفوی برای اتخاذ این سیاست، دلایل ایران را در یک اتحاد ضد عثمانی گرفتار سازند، حتی بدون اینکه هیچ‌یک از تعهدات خود را در خصوص مساعدت نظامی به ایران عملی نمایند، دولتمردان صفوی را بیشتر ترغیب نمود که پس از معاهده صلح زهاب، در تصمیم خود مبنی بر رعایت اصل بی‌طرفی در منازعات میان عثمانی و اروپا مصمم شوند. در واقع دولتمردان صفوی در این دوره بر اساس تجارب شاهان پیشین خود، به بی‌اعتمادی نسبت به اروپاییان و وعده‌های توخالی‌شان بی‌برده بودند. در کنار این بی‌اعتمادی، صفویان به یکی از تکالیف مهم اسلامی خود یعنی «وفای به عهد» در معاهده صلح (زهاب) با عثمانی عمل کردند. دولت صفوی با پایبندی به این صلح و با در پیش-گرفتن سیاست همزیستی مسالمت‌آمیز با همسایه مسلمانش (دولت عثمانی)، صلح را به جنگ ترجیح داده و به خاطر اروپاییان نقض عهد نکرد. به علاوه دولت صفوی در این زمان دچار ضعف سپاه و قوای نظامی بود و عملأً اقتدار نظامی پیشین خود را از دست داده بود. اگرچه دولتمردان صفوی در گفتگوهایشان با نمایندگان دول اروپایی در باب اتحاد نظامی علیه عثمانی، به این مسئله اشاره‌ای نداشته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که از ضعف نیروی نظامی خود آگاه بوده‌اند و این امر در تصمیم آنان تأثیرگذار بوده است. اگرچه دولت عثمانی نیز در این زمان با دول اروپایی در گیر جنگ بوده و تا حدودی ضعیف شده بود اما به نظر می‌رسد آنقدر قدرت و توان نظامی داشت که بتواند جلو حملات صفویان را بگیرد و به سادگی مناطق استراتژیکی مانند عراق را از دست ندهد. لذا عاقلانه‌ترین و منطقی‌ترین تصمیم دولتمردان صفوی در این زمان، احتراز از جنگ با دولت عثمانی و اعلام بی‌طرفی در منازعات میان عثمانی و اروپا بود.

## منابع و مأخذ

### الف. کتاب‌ها

- آقامحمد زنجانی، مهدی(۱۳۸۲)، استاد روابط تاریخی ایران و پر تعالیٰ ۱۷۵۸ - ۱۵۰۰، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- احمدیاقی، اسماعیل(۱۳۸۶)، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه رسول جعفریان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اصفهانی، محمد معصوم بن خواجه(۱۳۶۸)، خلاصه السیر(تاریخ روزگار شاه صفی صفوی)، به کوشش ایرج اشار، تهران: علمی.
- اروجیگ بن سلطان علی ییگ(۱۳۳۸)، دون زوان ایرانی، ترجمه مسعود رجبنیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اوژن چارشلی، اسماعیل حقی(۱۳۷۰)، تاریخ عثمانی از فتح استانبول تا مرگ سلطان سلیمان قانونی، ج ۲، ترجمه وهاب ولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اینالحق، خلیل(۱۳۸۸)، امپراتوری عثمانی عصر متقدم ۱۶۰۰ - ۱۳۰۰، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: بصیرت.
- بیانی، خان بابا(۱۳۸۴)، تاریخ نظامی ایران جنگهای دوره صفویه، تهران: مرشد.
- پارسا دوست، منوچهر(۱۳۷۷)، شاه تهماسب اول، تهران: انتشار.
- پور گشتال، هامر(۱۳۸۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ۵، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: اساطیر.
- تاورنیه، زان پاپیست [بی‌تا]، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، با تجدید نظر حمید شیرانی، اصفهان: کتابخانه سنایی و کتابفروشی تأیید اصفهان.
- ثابتیار، ذیح الله(۱۳۴۳)، استاد نامه‌های تاریخی دوره صفویه، تهران: ابن سینا.
- جعفریان، رسول(۱۳۸۸)، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، ج ۱ و ۲، تهران: علم.
- جمالزاده، محمدعلی(۱۳۷۲)، تاریخ روابط روس و ایران، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- حائزی، عبدالهادی(۱۳۸۷)، نخستین رویارویی اندیشه‌گران با دوره‌ی تمدن بورژوازی غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حزین لاهیجی، محمدعلی(۱۳۳۲)، تاریخ حزین (اوخر صفویه، قننه افغان، سلطنت نادرشاه و احوال جمعی از بزرگان)، اصفهان: تأیید.
- حق‌شناس کمیاب، سیدعلی(۱۳۹۰)، مبانی دیپلماسی و آداب دیپلماتیک، تهران: سنا.
- دل‌واله، پیترو(۱۳۸۰)، سفرنامه پیترو دل‌واله، ج ۱، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: قطره.
- راس، لرد کین(۱۳۷۳)، قرون عثمانی، ترجمه پروانه ستاری، تهران: کهکشان.

- روملو، حسن‌ییگ (۱۳۸۴)، *احسن التواریخ*، ج ۳، مصحح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات اساطیر.
- رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۰)، ایران در راه عصر جدید (تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰)، ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران.
- روشنی زعفرانلو، قادرالله و انور، ایرج (به کوشش) (۱۳۵۲)، استناد مربوط به روابط تاریخی ایران و جمهوری ونیز از دوره ایلخانان تا عصر صفوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ریاحی، محمدامین (۱۳۶۸)، *سفرنامه های ایران: گزارشی مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران*، تهران: توس.
- سانسون، مارتین (۱۳۴۶)، *سفرنامه سانسون* (وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی)، ترجمه تقی تقضی، تهران: ابن سينا.
- سفرنامه برادران شری (۱۳۶۲)، به کوشش علی دهباشی، ترجمه آوانس، تهران: نگاه.
- سفرنامه های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه) (۱۳۴۹)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- سوانح نگار تفرشی، ابوالمفاخر بن فضل الله حسینی (۱۳۸۸)، *تاریخ شاه صفی* (تاریخ تحولات ایران در سالهای ۱۰۳۱-۱۰۵۲ هـ)، تهران، میراث مکتب.
- شاردن، زان (۱۳۷۴)، *سفرنامه شاردن*، ج ۳۰، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس.
- شاو، استانفورد جی (۱۳۷۰)، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدیا*، ج ۱، ترجمه محمود رمضانزاده، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۸)، *فرار و فرود صفویان*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- ---- (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری)، تهران: رسا.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس*، تهران: علمی و فرهنگی.
- عابدینی، ابوالفضل (۱۳۸۸)، *مناسبات سیاسی، نظامی اقتصادی، مذهبی صفویه و افشاریه با عثمانی از معاهده زهاب تا کردان*، تهران: طها الهیه.
- فردیک، محمد (۱۳۳۲)، *احسن التواریخ* (تاریخ دولت علیه عثمانی)، ترجمه میرزا عبدالباقی مستوفی اصفهانی، تهران: مطبوعه برادران باقرزاده.
- فلسفي، نصرالله (۱۳۴۲)، *سیاست خارجی ایران در دوره صفویه*، تهران: سازمان کتابهای جیبی.
- ---- (۱۳۵۲)، *زندگانی شاه عباس اول*، ج ۵، تهران: دانشگاه تهران.
- فلور، ویلم (۱۳۸۸)، *دیوان و قشوں در عصر صفوی*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
- فندرسکی، سید ابوطالب موسوی (۱۳۸۸)، *تحفة العالم* (در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین)، به کوشش رسول جعفریان، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- فیگوروا، دن گارسیا دیسیلو (۱۳۶۳)، *سفرنامه سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس اول*، ترجمه غلامرضا

سمیعی، تهران: نو.

- قمی، قاضی احمد بن شرف الدین الحسینی (۱۳۸۳)، *خلاصة التواریخ*، ج ۱، تصحیح احسان اشرافی، تهران: دانشگاه تهران.
- قوام، سید عبدالعلی (۱۳۹۰)، *اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل*، تهران: سمت.
- کاتف، فدت آنفاس یویچ (۱۳۵۳)، *سفرنامه شاهنشاهی*، ترجمه محمدصادق همایون فرد، تهران: کتابخانه ملی ایران.
- کارری، جووانی فرانچسکو جملی (۱۳۸۳)، *سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاووسی عراقی، محمدحسن (۱۳۷۹)، *اسناد روابط دولت صفوی با حکومت‌های ایتالیا*، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳)، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- لکهارت، لارنس (۱۳۸۳)، *انفراض سلسنه صفویه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لوفت، پاول (۱۳۸۰)، *ایران در عهد شاه عباس دوم*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه
- لوئیس، برnard (۱۳۵۰)، *استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی*، ترجمه ماه ملک بهار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- متی، رودلف.پ. (۱۳۸۷)، *اقتصاد و سیاست خارجی عصر صفوی (چهار مطالعه موردی)*، ترجمه حسن زندیه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- منجم، ملا کمال (۱۳۴۴)، *تاریخ ملا کمال*، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک: [بی‌نا].
- مور گان، دیوید (۱۳۷۳)، *ایران در قرون وسطی (۱۷۹۷-۱۰۴۰)*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- نصیری، محمدابراهیم بن زین العابدین (۱۳۷۳)، *دستور شهریاران (سالهای ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰) هـ* ق پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- نقیبزاده، احمد (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی بیطری و روانشناسی انزواگرایی در تاریخ دیپلماسی ایران*، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- نوابی، عبدالحسین (۱۳۷۲)، *روابط سیاسی ایران و اروپا در عصر صفوی*، تهران، ویسمن.
- ———— (۱۳۶۳)، *ایران و جهان (از مغول تا قاجاریه)*، ج ۱، تهران: هما.
- واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۸۰)، *خلد بربن*، (ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم)، تصحیح و تعلیق محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- وسینچ، وین (۱۳۴۶)، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمه سهیل آذری، تهران: کتابفروشی تهران.
- وحید قروینی، محمدطاهر بن حسین (۱۳۸۳)، *تاریخ جهان آرای عباسی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سعیدمیر محمدصادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- همایون، غلامعلی(۱۳۴۸)، اسناد مصور اروپاییان از ایران از اوایل قرون وسطی تا اواخر قرن هجدهم، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا(۲۵۳۵) شاهنشاهی، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

### ب. مقالات

- افشار، ایرج(۱۳۴۱)، «دو فرمان صفوی مربوط به روابط ایران و لهستان»، راهنمای کتاب.
- بیانی، خانبابا(۱۳۵۳)، «روابط سیاسی و دیپلماسی ایران و پولونی در زمان صفویه»، بررسی‌های تاریخی، ش ۳.
- بیگدلی، علی(۱۳۸۵)، «روابط خارجی ایران حصر صفوی»، زمانه، ش ۵۰.
- حبیب‌الهی، محمد(۱۳۵۸)، «روابط ایران و لهستان در طی قرون»، وحید، ش ۲۶۲ و ۲۶۳.
- دایندو، جولانتا سیراکاسکا(۱۳۸۳)، «مناسبات ایران و لهستان در دوران صفوی»، ترجمهٔ خسرو مشهوری مقدم، تاریخ روابط خارجی، ش ۲۰.
- صادقی، مقصودعلی(۱۳۸۳)، «چالشهای ایران و اروپا بر سر مسئله عثمانی»، مجموعه مقالات همایش صفویه در گشته تاریخ ایران زمین، به اهتمام مقصودعلی صادقی، تبریز: ستوده.
- مشققی‌فر، ابراهیم(۱۳۸۲)، «طرح اتحاد ایران و اروپا در دوره صفوی»، تاریخ روابط خارجی، ش ۱۷.

### ج. نسخ خطی

- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره‌های ۶۵۱۷ و ۲۲۵۰.
- کتابخانه ملی، به شماره ۱۳۳۸.
- کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره‌های ۶۱۱، ۳۴۵۵، ۳۳۴۹، ۷۲۴.
- کتابخانه ملک، به شماره‌های ۴۵، ۴۷، ۶۲۹۲، پ.

### د. منابع انگلیسی

- *A Chronicle of the Carmelites in Persia and Papal Mission of the XVII and XVIIIth Centuries*(1939), London, EYRE, Vol 1.
- Hernan, Enrique Garcia(2012)," The Holy See. The Spanish Monarchy and Safavid Persia in the Sixteenth Century; Some Aspects of the Involvement of the Society of Jesus", in; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig, London. NewYork: I.B.TAURIS.
- Matthe, Rudolph(1999),"The Politics of Trade in Safavid Iran,Silk For Silver,1600-1730",Cambridge University Press.
- Rota, Giorgio(2012)," Safavid Persia and Its Diplomatic Relations With Venice": in ; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig, London. NewYork: I.B.TAURIS:
- Trobest, Stefan(2012)," Sweden , Russia and the Safavid Empire: A Mercantile

- Prespective “, in; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig,London. NewYork: I.B.TAURIS
- Tucker, Enrest(2012),” From Rhetoric of War to Realities of Peace : The Evolution of Ottoman -Iranian Diplomacy through the Safavid Era”, in ; *Iran And The World In The Safavid Age*, Edited Willem Floor and Edmund Herzig, London. NewYork: I.B. TAURIS.

#### و. منابع روسی

AVPR= АВПРИ : Архив внешней политики Российской империи

آرشیو سیاست خارجی امپراتوری روسیه

## بینش و روش در تاریخ‌نگاری حافظ ابرو

محبوبه شرفی<sup>۱</sup>

معصومه حاج عینی<sup>۲</sup>

**چکیده:** حافظ ابرو یکی از مورخان بزرگ و نامی ایران در سده نهم هجری است. وی دارای تأثیفات بسیاری است. آثار وی گجینه‌ای از اطلاعات سیاسی - نظامی و جغرافیایی است. با توجه به جایگاه وی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی، این مقاله در صدد است با شناخت بیشتر تاریخی مورخ، از طریق بررسی شاخصه‌هایی چون بیشتر معرفت شناسانه، بیشتر شریعت مدارانه، بیشتر نخبه‌گرایانه، بیشتر ستایش گرایانه، بیشتر سلطنت گرایانه و بیشتر اجتماعی، چگونگی انکاس این بینش را در تاریخ‌نگاری وی بازجسته و تأثیر آن را در روش تاریخ‌نگاری وی تحلیل نماید.

برای رسیدن به این هدف، مهم‌ترین پرسش این پژوهش عبارت است از: بیشتر تاریخی حاکم براندیشه حافظ ابرو بر روش تاریخ‌نگاری وی چه تأثیری داشته است؟ یافته‌های این پژوهش بر اساس روش تحلیلی - توصیفی نشان می‌دهد، بیشتر تاریخی حافظ ابرو بر روش تاریخ‌نگاری وی تأثیر داشته و موجب اتخاذ روش توصیفی از سوی مورخ شده است. به سخن دیگر، بیشتر تاریخی وی سبب کمرنگ شدن بینش علی و نگرش اجتماعی و عدم وجود دیدگاه‌های انتقادی در تاریخ‌نگاری وی گردیده، بطوريکه تاریخ‌نگاری وی را به واقعه‌نگاری نزدیک ساخته است.

**واژه‌های کلیدی:** حافظ ابرو، بینش، روش، تاریخ‌نگاری، تیموریان

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی شهر ری Sharafi48@yahoo.com

۲ کارشناس ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی m\_hajeyni@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۲/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۱۳

## Insights and Methods in the Historiography of Hafez Abrow

Mahbobe Sharafi<sup>1</sup>  
Masomeh Haj Eyni<sup>2</sup>

**Abstract:** Hafez Abru was one of the most famous and well-known historians in Iran in the 9<sup>th</sup> century. He has many writings. His works are a treasury of geographical, political and military information. Given his position in Iranian-Islamic chronology, this article tries to find his historical insight in his chronology and to analyze its effect on his chronology method by recognizing the historical insight of the historian by studying some factors such as knowledge-based insight, religious law-based insight, elite-based insight, praise-based insight, monarchy-based insight and social insight.

In order to meet this goal, the most important question in this research is: what effect has the historical insight of Hafez Abru thought on his chronology method? The findings of this research are based on the descriptive-analytical method and show that the historical insight of Hafez Abru has effect on his chronology method in which he used descriptive method. In other words, his historical insight led to weakness of the causal insight and social attitude and lack of critical viewpoints in his chronology so that his chronology has approached to the phenomenology.

**Keywords:** Hafez Abru, insight, method, chronology, Timurids

---

1 Faculty member of Islamic University, Shahr-e Rey Branch Sharafi48@yahoo.com

2 Senior Expert of Islamic Iran History, m\_hajeyni@yahoo.com

## مقدمه

از دوره مغول، شاهد رشد تاریخنگاری فارسی هستیم؛ چرا که با فروپاشی دولت عباسیان واژمیان رفتن سلطه اعراب، گرایش به فارسی نویسی جایگزین نوشه‌های عربی شد و از آن به بعد نگارش کتب مخصوصاً کتب تاریخی به زبان فارسی اوج گرفت. در عصر تیموریان نیز این روند ادامه پیدا کرد، اما در تاریخنگاری جدای از آن که، کمیت جای کیفیت را گرفت، گرایش به ساده نویسی به اوج رسید؛ چرا که تیموریان به بیان ساده و روان سرگذشت نیاکان خود و شرح جنگ‌ها و فتوحات آنان بسیار علاوه‌مند بودند موضوعی که آنان را از گرایش به نثری فنی و پیشرفته باز می‌داشت. این عصر که چهره‌ای پرکار در تاریخ‌نویسی از خود بر جای گذاشته است، تاریخنگاری در آن، از نظر کیفیت، سیرنزولی پیدا کرد چنان‌که مورخان به تکرار و رونویسی از نوشه‌های دیگران، اظهار تملق شدید نسبت به مخدومان، سکوت در برابر معایب و مفاسد حاکمان، توجیه اشبهات حکومت گران، لفاظی زیاد و عدم نگاه تحلیلی، انتقادی و علمی به تاریخ روی آوردند، در این نوشتار کوشیده‌ایم تنها به بررسی و تحلیل بینش و روش در تاریخنگاری حافظ ابرو پردازیم.

در میان مورخان عصر تیموری، مورخی که به نسبت کمتر شناخته شده است، حافظ ابروست. پژوهش‌های انجام شده درباره وی را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: دسته نخست پژوهش‌هایی که به زندگی، آثار و تاریخنگاری وی پرداخته‌اند. در این میان بارتولد با نگارش مقاله‌ای تحت عنوان «حافظ ابرو و آثار او»<sup>۱</sup> از پیشگامان بررسی تاریخنگاری حافظ ابرو به شمار می‌رود، این مقاله حاوی اطلاعات ارزشمندی در خصوص زندگی و معرفی و تحلیل آثار حافظ ابرو می‌باشد، در ضمن کشف کامل جغرافیای تاریخی حافظ ابرو توسط بارتولد در سده نوزدهم صورت گرفت.

جان وودز، پژوهشگر دیگری است که به زندگی و آثار حافظ ابرو پرداخته است. او در مقاله‌ای با عنوان «تاریخنگاری دوره تیموریان»<sup>۲</sup> به بررسی آثار حافظ ابرو، در کنار سایر مورخان بر جسته عصر تیموری می‌پردازد.

دسته دوم پژوهش‌های زیستنامه‌ای و نسخه‌شناسی است که توسط مصححان آثار حافظ ابرو، به عنوان مقدمه بر آثار تاریخی و جغرافیایی وی نگاشته شده است. در ابتدا مقدمه

<sup>۱</sup> بارتولد، (۱۳۷۵)، حافظ ابرو و آثار او، ترجمه لیلا رین شه، فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ، مسلسل ۹، س. ۹.

<sup>۲</sup> اشپول و دیگران (۱۳۸۸)، تاریخنگاری در ایران، ترجمه یعقوب آزاد، تهران: گسترده.

خانبا با بیانی بر ذیل جامع التواریخ است که به زیست‌نامه، تأثیفات تاریخی و جغرافیایی و نسخه‌شناسی آثار مورخ اختصاص یافته است.<sup>۱</sup> دکتر بهمن کریمی در مقدمه ذیل ظرف‌نامه نظام‌الدین شامی، تنها به مباحث نسخه‌شناسی آثار تاریخی حافظ ابرو می‌پردازد.<sup>۲</sup> سید کمال حاج سیدجوادی نیز در مقدمه زبدة التواریخ به زندگی، آثار تاریخی و جغرافیایی، نسخه‌شناسی، نثر نگارش و حتی به بیان چگونگی دیدگاه‌های علمی حافظ ابرو می‌پردازد.<sup>۳</sup> همچنین میرهاشم محدث در مقدمه تاریخ سلاطین کرت به زندگی و تأثیفات حافظ ابرو اشاره دارد.<sup>۴</sup> در مقدمه جغرافیای تاریخی حافظ ابرو نیز، صادق سجادی به زندگی و اثر جغرافیای حافظ ابرو و منابع این اثر می‌پردازد.<sup>۵</sup>

براساس آنچه گفته آمد، هیچ اثری به تحلیل بیش و روش تاریخ‌نگاری حافظ ابرو نپرداخته است. این مقاله می‌کوشد، رابطه بیش تاریخ‌نگاری حافظ ابرو را با روش تاریخ‌نگاری وی مورد تحلیل قرار دهد، لازم به توضیح است در این نوشتار، مراد از بیش مورخ، زاویه دید او نسبت به تحولات تاریخی است که به کمک آن، رویدادها را فهم و تجزیه و تحلیل کرده و بر اساس آن به یک جمع‌بندی نایل آمده است. مراد از روش نیز، شیوه‌ها و فنون به کار گرفته شده از سوی مورخ در نگارش، تبیین و تحلیل وقایع و رویدادهای تاریخی است.

## ۱. زندگی و زمانه حافظ ابرو

عبد‌الله بن لطف‌الله بن عبد الرشید البهادینی المدعو به حافظ ابرو،<sup>۶</sup> یکی از مورخان بزرگ سده نهم هجری است. تاریخ تولد وی را به درستی نمی‌دانیم. در بیان علت تسمیه او به حافظ ابرو می‌گویند که وی ابروی پیوستهٔ زیبایی داشته است به حدی که؛ سبب شهرت وی گردیده و به آن عضو، ممتاز و درمیان مردم، معروف شده است. او را به لقب حافظ نیز می‌خوانده‌اند به یکی از این دووجهت: یا قرآن مجید را از برداشته و یا یکصد هزار حدیث حفظ بوده است، چراکه این لقب در اصطلاح مسلمین به یکی از این دو معنی اطلاق می‌شود.<sup>۷</sup>

<sup>۱</sup> حافظ ابرو(۱۳۲۸)، ذیل ظرف‌نامه نظام‌الدین شامی، تصحیح بهمن کریمی، تهران: تابش، ص.<sup>۴</sup>.

<sup>۲</sup> حافظ ابرو(۱۳۷۲)، زبدة التواریخ، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، ص.<sup>۱۳</sup>.

<sup>۳</sup> حافظ ابرو(۱۳۸۹)، تاریخ سلاطین کرت، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: میراث مکتب و بنیان، ص.<sup>۱۱</sup>.

<sup>۴</sup> حافظ ابرو(۱۳۷۵)، جغرافیای حافظ ابرو، تصحیح صادق سجادی، تهران: میراث مکتب و بنیان، ص.<sup>۱۵</sup>.

<sup>۵</sup> حافظ ابرو(۱۳۸۹)، تاریخ سلاطین کرت، همان، ص.<sup>۱</sup>.

<sup>۶</sup> حافظ ابرو(۱۳۵۰)، ذیل جامع التواریخ رشیدی، تصحیح خان بابا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی، ص.<sup>۸</sup>.

در مورد محل تولد وی، بنا به گفتهٔ خودش، بهدادین است و بهدادین از روستاهای زوزن و از توابع خواف و از شهرهای نیشابور است.<sup>۱</sup>

حافظ ابرو می‌بایستی که در خردسالی – همراه خانواده – به همدان کوچیده باشد، زیرا که در این شهر بالید و پرورید، تحصیل علوم و آداب کرد و پیشهٔ دیوانی یافت<sup>۲</sup> و سپس به هرات رفت، از دوران جوانی به خدمت تیمور درآمد و مقام و منزلتی یافت چنان که خواندمیر می‌نویسد: «وحضرت صاحبقران امیرتیمور گورکان نسبت به آن فاضل عالی شان التفات بسیار داشت و همواره اورا در مجالس خاص طلبیده همت عالی نهمت براسترضاه خاطرش می‌گماشت».<sup>۳</sup>

حافظ ابروی خوافی به سه دلیل، می‌تواند مورخی همدانی به شمار آید: یک آن که در آن شهر بالیده و پرورده شده و هم در آنجا پیشهٔ دیوانی در دستگاه امرای عراق عجم یافته است. دوم آن که بر جامع التواریخ خواجه رشیدالدین، تاریخنگار بزرگ همدانی تکملهٔ وذیلی نوشته که دست کم متضمن ذکر وقایع سیاسی - نظامی هشتاد سال (۷۹۵-۷۱۶ هـ) - خصوصاً - غرب ایران زمین می‌باشد. سوم، تاریخ سیاسی - نظامی و حکمرانان عراق عجم و همدان را نیز طی سه دهه آخر سده هشتم که خود ناظر وقایع بوده گزارش نموده، باید گفت که سودمند و منحصر به فرد و مغнет است.<sup>۴</sup>

به نظر می‌رسد، حافظ ابرو علاوه بر شغل نویسنده‌گی، مسئولیت‌های اجرایی نیز بر عهده داشته است، او به عنوان یک مهندس امور نظامی، در دوران تیمور فعالیت می‌کرد و در این زمینه تجارب بالارزشی اندوخته بود.<sup>۵</sup>

«شطرنج» که در این دوره رواج یافته بود، مورد علاقهٔ حافظ ابرو بود و در این بازی مهارت داشت؛ به گونه‌ای که برخی او را هم بازی امیرتیمور گورکان (۷۷۱-۸۰۷ هـ) و فرزندش میرزا شاهرخ (۸۰۷-۸۵۰ هـ) نوشته‌اند؛ از این روی می‌توان حدس زد که او از حدود سال ۷۹۵ هـ به اردوی تیموری پیوسته و در لشکرکشی‌ها و جنگ‌ها او را همراهی می‌کرده است.<sup>۶</sup>

۱ حافظ ابرو (۱۳۷۰)، جغرافیای تاریخی خراسان در تاریخ حافظ ابرو، تصحیح غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات، ص. ۲۵.

۲ پرویز اذکایی (۱۳۷۳)، تاریخ نگاران ایران، تهران: بنیاد موقوفات ایرج افشار، ص. ۳۷۹.

۳ عبدالحسین نوایی (۱۳۷۹)، رجال کتاب حسیب السیر، تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی، ص. ۹۵.

۴ اذکایی، همان، ص. ۳۸۲.

۵ حافظ ابرو (۱۳۸۰)، زبانهٔ التواریخ، ص. ۱۱۰.

۶ اذکایی، همان، ص. ۲۷۹.

به هر روی، حافظ ابرو پس از مرگ امیرتیمور، به خدمت دربار شاهرخ درآمد. شاهرخ به او فرمان داد تا نخستین اثر خود، یعنی ذیل ظرفنامه نظام الدین شامی را که در بردارنده آخرین سال حیات تیمور بود، به نگارش در آورد. سپس ذیل جامع التواریخ رشیدی را در شرح پادشاهی سلطان اولجایتو و سلطان ابوسعید ایلخانی، تاریخ چوبانیان و ایلکانیان (تا سال ۷۹۵ هـ) تألیف نمود. همچنین تاریخ شاهرخ شاهی را نیز در ۸۱۶ هـ نوشت و از سال ۸۱۷ هـ است که به دستور شاهرخ جغرافیای خود را بر اساس، مسالک و ممالک و صور الاقالیم عربی و سایر کتب جغرافیایی فارسی موجود، همراه با مشاهدات خویش تنظیم و تدوین کرده و هنوز آن را به پایان نرسانده که در سال ۸۲۰ هـ تحریری جدید از جامع التواریخ را پدید می‌آورد. او در هنگام تألیف جغرافیا، توانسته از ذکر حوادث تاریخی و ترسیم اوضاع سیاسی عصر چشم‌پوشی کند و علاقه‌نگاری خود را نادیده انگارد. چنان‌که در این اثر در بیان جغرافیای ایران، به شرح تاریخ این سرزمین از فتح ایران توسط اعراب مسلمان تا عصر تیموریان پرداخته، و حتی به بیان بعضی جزئیات حوادث نیز روی آورده است. حافظ ابرو به عنوان یک مورخ روایت‌گر، بسیاری از مطالب مفقود را برای ما حفظ کرده و نسبت به تاریخ دوران خود یک منبع درجه اول به شمار می‌رود.<sup>۱</sup>

از این‌روست که می‌توان کتاب جغرافیای او را از منابع گران‌بهای تاریخ سیاسی عصر تیموریان دانست،<sup>۲</sup> مجمع التواریخ سلطانیه نام دیگر اثر مورخ است که در سال ۸۲۶ هـ به دستور شاهزاده میرزا بایسنقر به تألیف درآمد.<sup>۳</sup> این اثر شامل چهار قسمت است که ربع آخر آن با نام زبلة التواریخ بایسنقری، وقایع مربوط به سال‌های ۷۳۶ تا ۸۳۰ هـ را در بر می‌گیرد. شیوه تاریخ‌نگاری حافظ ابرو در تمامی آثارش به شکل سالشمار است.

## ۲. بینش معرفت‌شناسانه

از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های بینش تاریخی حافظ ابرو، بینش معرفت‌شناسانه اوست. این نوشتار می‌کوشد از خلال تاریخ‌نگاشته‌های حافظ ابرو، به دیدگاه وی درباره اصول و مبانی علم تاریخ دست یابد، به عبارت دیگر دیدگاه‌های وی را درباره چیستی و ماهیت تاریخ، فایده و هدف

۱ ایگناتی یولیانوویچ کراچکوفسکی(۱۳۷۹)، تاریخ نوشتۀ‌های جغرافیایی در جهان اسلامی، ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۱۴.

۲ حافظ ابرو(۱۳۷۵)، جغرافیای حافظ ابرو، ص ۲۰.

۳ حافظ ابرو، همان، ج ۱، ص ۱۹.

تاریخ باز شناسد، برای تحقق این هدف مهم‌ترین پرسش عبارت است از: دیدگاه معرفت شناسانه حافظ ابرو درباره این که مبانی علم تاریخ چیست؟ و چه تأثیری در تاریخ‌نگاری وی داشته است؟

حافظ ابرو از جمله مورخینی است که درمورد تعریف و چیستی تاریخ، بحث مستقلی ارائه کرده است. وی در مقدمه کتاب جغرافیا، تاریخ را در معنای لغوی چنین تعریف می‌نماید: «تاریخ در لغت تعریف وقت است».<sup>۱</sup> حافظ ابرو به بنیاد (تقویم) تاریخ نزد طوایف مختلف اشاره می‌کند و آن را به سه دسته تقسیم می‌نماید: اول مردمانی که بنیاد تاریخ خود را بر مسیر خورشید نهاده‌اند مانند: یونانیان و فرس و روم و قبط، دوم تاریخ خانی که در عهد غازان‌خان نهاده‌اند و اکنون در ممالک عراق و آذربایجان اکثر معاملات دیوانی مبنی بر آن تاریخ است. سوم مردمانی که بنیاد تاریخ خود را بر مسیر ماه نهاده‌اند مانند: عرب، یهود و نصاری و ترک وهنده.<sup>۲</sup> همچنین به مبدأ تاریخ نزد عجم و عرب اشاره می‌کند، بدین صورت که در نزد عجم «هرگاه یکی از ایشان به حکومت نشسته است آن را مبدأ ساخته‌اند و ما قبل را مطرح کرده».<sup>۳</sup> وی مبدأ تاریخ نزد عرب را زمان هجرت پیامبر از مکه به مدینه می‌داند.<sup>۴</sup>

همچنین حافظ ابرو بطور صريح، واژه علم را در مورد تاریخ به کار می‌برد و در تعریف علم تاریخ چنین می‌نویسد: «به حقیقت علم تاریخ، معرفت امم سالنه و دانستن اسباب دول و ملل ماضیه است و علمی شریف و معتربر است».<sup>۵</sup>

وی موضوع علم تاریخ را، بررسی کیفیت حوادث جهان می‌داند و چنین اظهار می‌نماید: «موضوع علم تاریخ، حوادث کون و فساد است از آن روی که در سلسله امکان بر چه وجه و در چه وقت صدور یافته‌اند، که موضوع هر علمی آن است که در آن علم بحث از اعراض ذاتی او باشد و مورخ بحث از کیفیت وقوع حوادث و نوایب می‌کند و این کیفیت از اعراض ذاتی او باشد و براهین عقلی بر این علم قائم نیست، بلکه محسوس و مشاهد است».<sup>۶</sup> او در ادامه، در توضیح ویژگی علم می‌نویسد: «هر علمی را ماهیتی و غایتی و موضوعی است و ماهیت علم تاریخ معرفت احوال کون و فساد است...».<sup>۷</sup>

۱ حافظ ابرو، همان، ص ۷۳.

۲ همان‌جا.

۳ همان، ص ۷۵.

۴ همان‌جا.

۵ همان، ص ۷۴.

۶ همان، ص ۷۶.

۷ همان‌جا.

روایت فوق نشان می‌دهد که مورخ، آشنایی با علم منطق داشته؛ چرا که از اصطلاحات خاص منطقی استفاده می‌کند و مبانی معرفت‌شناسی خود را بر اصول علم منطق قرار می‌دهد. اصطلاحات منطقی-فلسفی همچون «اعراض ذاتی»، «کیفیت»، «براهین عقلی»، «ماهیت»، «غایت»، «کون و فساد» بیانگر آن است که او در چند و چون وقایع و اتفاقات تاریخی می‌اندیشیده است. جملگی این اطلاعات، ما را بر آن می‌دارد که درباره «مبانی معرفت شناختی» حافظ ابرو تأمل بیشتری کنیم

به نظر می‌رسد که حافظ ابرو از منطق کلاسیک ارسطویی در تبیین تاریخ بی‌بهره نبوده است. زیرا او حوادث تاریخی را به روش قیاسی می‌سنجد و بر این باور است که حوادث، قابل تکرار و شیوه پذیر هستند، لذا انسان به اجبار نیازمند تاریخ است. از نظر او، انسان با «قیاس» و «سنجهش» حوادث تاریخی می‌تواند، نوعی اگاهی تاریخی بیابد و از تکرار حوادث جلوگیری نماید. در این رابطه می‌نویسد: «اگر هریک از اینها [ابومسلم، یحیی برمکی، امیر چوپان وغیره] یکی مطالعه تواریخ کرده بودی و تجارب متقدمان پیش چشم آورده و به عقل رجوع کردي، هرگز در هلاکت و استیصال نیفتادی. چه از سخن گذشته، آینده را فایده بودی». <sup>۱</sup>

بدین روی آنچه در معرفت‌شناسی حافظ ابرو قابل توجه است، «جنبه کاربردی» تاریخ است. به نظر می‌رسد بر اساس همین رویکرد است، که از سلسله‌هایی چون آل کرت، آل چوپان، آل مظفر وغیره سخن می‌گوید زیرا اطلاعات یاد شده برای سیاست‌گذاری دربار شاهرخ مهم بوده است، از این روی در دیدگاه حافظ ابرو، در کنار جنبه نظری و فلسفی تاریخ، جنبه عملی آن نیز دارای اهمیت است.

اما در پاسخ به این سؤال که روند حرکت تاریخ از دیدگاه حافظ ابرو چگونه است؟ باید چنین پاسخ داد که: وی روند حرکت تاریخ را حرکتی رو به جلو و تکرار پذیر می‌داند «چه امور دنیا وی متقارن‌بند و سلسله وقایع و حوادث متسلسل و متعاقب و هر چه یکبار حادث شد، عادت تکرار می‌شود آن نایبیه، عنقریب چشم می‌باید داشت و از گردش ایام نافرجم مثل آن نازله توقع می‌باید کرد»<sup>۲</sup> بر این اساس، او انسان را به مطالعه تاریخ ترغیب می‌نماید تا اینکه سرانجام امور را دانسته و علت غایی تاریخ که همان عبرت‌آموزی است، را درک کند «گذشتگان که سرگذشت ایشان سبب انتباخ خردمندان و وسیلت اعتبار هوشمندان است».<sup>۳</sup>

۱ حافظ ابرو، جغرافیای حافظ ابرو، ج ۱، صص ۷۸-۷۹.

۲ همان، ص ۷۸.

۳ حافظ ابرو (۱۳۲۸)، ذیل ظرف‌نامه نظام الدین شامی، ص ۳۳.

- یکی از اساسی‌ترین پرسش‌های فلسفه انتقادی تاریخ، پرسش از فایده مند بودن یا نبودن تاریخ است. در پاسخ به چنین پرسشی، اکثر مورخان جانب سودمندی آن را گرفته‌اند و در مقدمه‌آثار خویش به بیان فواید مطالعه و دانستن تاریخ پرداخته‌اند. حافظ ابرو نیز از جمله مورخانی است که فواید علم تاریخ را نا محصور دانسته و آن را از پنج منظر بررسی می‌کند.
۱. فایده مطالعه تاریخ و قصص و حکایات و اخبار و آثار پادشاهان ماضی آن است که تا خیر و شر و نفع و ضر گذشتگان معلوم شود، و به سیرت نیکان اقتدا و اهتماد نماید و از گفتاب و کردار اعتبار و انزجار یابند.
  ۲. دیگر، انواع و تزویر که وظایف جنگ و معركه باشد از مکر و مکیدت امرا، غدر و خدیعت وزرا و نواذر حوادث از رفع و خفض درجات و صعود و هبوط مقامات که استعمال آن مفضی به ظفر و نصرت باشد و رای‌های صواب که از وزرا و مقربان صادر گشته و به سبب ابتلا و آزمایش، تدارک وقایع پیش از صدور بیندیشند و به دقایق حیل از آن تجنب و تحرز جویند تا در ورطه هلاک و غوطه اشتباک نیفتند. چه امور دنیوی متقابله‌بند و سلسله وقایع و حوادث متسلسل و متعاقب ...
  ۳. چون اخلاف در قرون و ادوار و سنون و اطوار پادشاهان و خانان و بسطت مملکت و نفاذ حکومت و جلالت قدر و کامکاری و فرمان روایی اسلاف نظر کنند که تصاریف ایام و تغایر شهور و عوام بر ایشان ابقا نکرد و مال و مملکت و سپاه همه به زوال کشید و جز آثار نیک و بد و اخبار خیر و شر فسانه و اسمار<sup>۱</sup> نماند...
  ۴. قدر مراتب و مدارج علما و حکما و معارج ارباب هنر و فرهنگ بشناسد و بدانند که پادشاهان ماضی، دفاین و خزایین این عالم به عمارت‌عالیه و ایاوانین مرتفعه خرج کردند و بر لشکرهای جرار صرف نمودند، و به وقت نزعات جان و سکرات روان هیچ یک به کار نیامد و بعد از انقضای عمر فایده نداد نام پادشاهان نامدار و خسروان کامکار که مستوفی دخل و خرج حیات سرجمه مجموع عمر و باذر بقای هریک به قلم بزمین کشیده به واسطه ثبت و تحریر ببروی اوراق روزگار و روزگار لیل و نهار باقی مانده و ذکر آنانکه در کسب نیک نامی کوشیده‌اند، بخور مجامر مجالس است و ...
  ۵. فایده دیگر، از دانستن احوال انبیاء و حوادثی که بدیشان رسیده و تلقی کردن ایشان حوادث و وقایع را به رضا و صبر و نجات یافتن از بلاها، وسیلت امیدواری عالمان علم

---

۱ اسمار به معنی داستان‌ها.

تواریخ می‌شود و از وقوع بلاهای متنوع که بر انبیاء و اولیاء که بهترین فرزندان آدماند [علیه السلام] نازل شده است، دلهای مومنان اسلام از وقوع حوادث و نوایب نمی‌افتد، بلکه قرار دلهای سلاطین و وزرا و ملوک و اکابر در ظهور واقعات جدید و حوادث زمان از دانستن [تاریخ است] ...<sup>۱</sup>

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: گرچه حافظ ابرو به علم بودن تاریخ باور داشته و از منظر علم از آن سخن می‌گوید، اما متأسفانه بهرهٔ چندانی از آن، در نگارش تاریخ نگاشته‌های خویش نبرده است. به طوری که در روش تاریخ‌نگاری خود به دو اصل انتقاد و تعلیل کمتر توجه نموده و تنها به شرح و توصیف وقایع پرداخته است و این همان ذکر روایات مختلف دربارهٔ حوادث و اخبار تاریخی با درج سلسه اسناد به طور کامل یا ناقص یا بدون آن است و بدین سبب می‌توان آن را روش روایی در تاریخ‌نگاری خواند.<sup>۲</sup>

### ۳. بینش شریعت مدارانه

در این نوشتار منظور از بینش شریعتمدارانه است که، دیدگاه‌های دینی حافظ ابرو در تاریخ‌نگاری او بازتاب پیدا کرده است؟ آیا این دیدگاه سبب نگرش مشیت محور از سوی وی به تاریخ شده است؟

دیدگاه‌های دینی و اندیشهٔ مشیت گرایانه حافظ ابرو در نوشهایش، آنجا بیشتر خود را نمایان می‌سازد که تقدیر را علت ظهور و رخداد وقایعی چون: به حاکمیت رسیدن سلطان،<sup>۳</sup> فتح و پیروزی،<sup>۴</sup> لشگرکشی‌ها و فتوحات<sup>۵</sup> می‌داند. به عنوان نمونه، پیش از نگارش شرح لشگرکشی تیمور به شامات، آیهٔ مذکور را بیان می‌کند: «چون ما که خداییم خواهیم که شهری را خراب کیم منعمان و مال داران و بزرگان آن را از چشم لطف انداخته به خود باز گذاریم تا به فسق و فجور مشغول شوند، پس لازم شود که ایشان را جزا دهیم، لاجرم دمار از روزگار ایشان برآریم».<sup>۶</sup>

حافظ ابرو، متأثر از همین باور، خصایص سلطان را نیز، ناشی از حکمت الهی دانسته و می‌نویسد: «این همه اجتماع توجهات آسمانی و حقایق حکمت الهی و هر آینه صورتی چنین

۱ صادق سجادی، هادی عالمزاده (۱۳۸۹)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران: سمت، ص. ۴۴.

۲ ن.ک: حافظ ابرو، زبدهٔ *التوریخ*، ج. ۱، ص. ۳۴۰؛ ن.ک: حافظ ابرو (۱۳۸۰)، همان، ج. ۲، ص. ۱۰۲۸.

۳ ن.ک: حافظ ابرو (۱۳۷۲)، همان، ج. ۱، ص. ۳۰.

۴ ن.ک: حافظ ابرو (۱۳۸۰)، همان، ج. ۲، ص. ۷۵۹.

۵ همان، ج. ۲، ص. ۹۰۳.

از نتایج فیض وهاب کریم و خلاق تواند بود و...».<sup>۱</sup>

وقایعی چون طغیان و سرکشی امرا و بزرگان،<sup>۲</sup> کشته شدن امرا،<sup>۳</sup> تسليم شدن مردم،<sup>۴</sup> از جمله موارد دیگری است که فکر مشیت گرایانه مورخ در آن انعکاس یافته است. اعتقاد به قضا و قدر در نوشهای وی به حدی است که نه تنها اموری چون، عزل و نصب‌ها و یا بیماری<sup>۵</sup> و شفاء<sup>۶</sup> بلکه به رخدادهای طبیعی چون: پر آب شدن رودخانه،<sup>۷</sup> برف و سردی هوا،<sup>۸</sup> باد و باران<sup>۹</sup> نیز از این زاویه می‌نگرد.

بنابر آنچه گفته آمد، اندیشه‌های مشیت گرایانه در تاریخ نگاری حافظ ابرو، بروزی آشکار دارد. پرسش این است، علت تمایلات مشیت گرایانه مورخ چیست؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش را باید در شرایط زمانی- مکانی مورخ جستجو کرد. حافظ ابرو در عصری می‌زیست که ایران هنوز از ترک تازی مغولان رها نشده بود که گرفتار ترک تازی تیموریان گردید و در فاصله‌ای کوتاه میان این دو دوره نیز، حکومتگران دولت‌های محلی در حال نزاع با یکدیگر بودند، به طوری که امنیت که مهم‌ترین سند «درست اندیشه» است از میان رفت، بدیهی است «امنیت» و «تمادom» آن باعث می‌گردد تا از وقایع و حوادث پیش‌بینی نشده کاهش و انسان مجال یابد تا بدون دغدغه بیاندیشد و نوعی «اختیار» جهت زیستن داشته باشد. در این شرایط است که «اختیار گرایی» جای «جبه گرایی» را می‌گیرد.

بر پایه چنین استنتاجی می‌توان گفت: بیشن مشیت گرایانه حافظ ابرو از جمله عواملی است که سبب اتخاذ روش توصیفی از سوی او در بیان تاریخ شده است. زیرا آنچه حاصل این تفکر در عرصه تاریخ‌نگاری است عموماً خلق روشی است که در آن تحلیل، تعلیل و کشف و شناسایی روابط علی و تفکر نقادانه کمتر کاربرد داشته و تنها به قضا و قدر و خواست‌الهی اکتفا می‌شود. در این تفکر، انسان در موضعی افعالی قرار می‌گیرد، بنابر این تنها مشیت پروردگار است که پیروزی‌ها و یا شکست را برای او به ارمغان می‌آورد.

۱ حافظ ابرو، زیده //تاریخ، ج ۱، ص ۴۵.

۲ حافظ ابرو(۱۳۷۲)، همان، ج ۱، ص ۴۷۶.

۳ حافظ ابرو(۱۳۸۰)، همان، ج ۲، ص ۷۳۷.

۴ همان، ص ۹۱۳.

۵ حافظ ابرو(۱۳۷۲)، همان، ج ۱، ص ۵۰۸.

۶ حافظ ابرو(۱۳۸۰)، همان، ج ۱، ص ۳۳۶.

۷ همان، ج ۲، ص ۷۳۱.

۸ همان، ص ۶۹۴.

۹ حافظ ابرو(۱۳۷۲)، همان، ج ۱، ص ۱۸۲.

#### ۴. بینش نخبه گرایانه

یکی از مقوله‌های فکری حافظ ابرو، نخبه گرایانه وی سبب شده تا تحولات تاریخی رادر برخی موارد، نتیجه اقدامات نخبگان جامعه بداند. در نگرش سیاسی-نظامی حافظ ابرو، مانند بسیاری از اسلاف وی، نقطه عطف هر حرکت و یا تغییر، همان رأس هرم یا به عبارتی سلطان و درباریان است. ایشان تصمیم‌گیرندگان و اجرا کنندگان امور جامعه هستند. نگرش وی به نخبگان عالی نسب، تک بعدی و ستایش‌آمیز است. در بسیاری از موارد تنها جنبه‌های مثبت رفتار سیاسی ایشان را بررسی می‌کند. در این زمینه حتی می‌توان به اهمیت نسب<sup>۱</sup> نزد مورخ پی‌برد: «چون او را نسب سلطنت نبود خواست خود را به خدمتکاری شاه محمود منسوب گرداند». از آنجا که وی نسب تیمور و دیگر سلاطین و امرا و درباریان را مشخص می‌کند و آنان را به خاندان‌های معتبر و صاحب نام می‌رساند<sup>۲</sup> و حتی از اصل و نسب خاندان مظفریان،<sup>۳</sup> ازبکان،<sup>۴</sup> کرتیان،<sup>۵</sup> غوریان<sup>۶</sup> نام می‌برد، اهمیت نسب در نزد وی مشخص می‌گردد.

حافظ ابرو متأثر از همین بینش، از جمله مورخانی است که در آثار خویش بیشتر به شخصیت‌های سیاسی و نظامی و کمتر به توده مردم و حتی اوضاع اجتماعی آن دوران پرداخته، به سخن دیگر وی مورخی است که تنها به تاریخ سیاسی، آن هم اخبار مربوط به هیأت حاکمه توجه داشته و از بیان اخبار حوزه اقتصاد و فرهنگ وهنر، و هر آنچه مربوط به احاد مردم است پرهیز می‌نماید. او حتی زمانی که به موضوعات اجتماعی نظری، آیین‌های جشن و سرور<sup>۷</sup> چون مراسم ختنه سوران، ازدواج، اعياد، مراسم عزاداری<sup>۸</sup> شکار<sup>۹</sup> و غیره می‌پردازد، آن‌ها را در رابطه با طبقه سلطان و درباریان شرح می‌دهد، به سخن دیگر امور یاد

۱ حافظ ابرو، زبدۀ التواریخ، ج ۱، صص ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۳۱۴، ۲۶۹، ۷۷، ۵۸، ۴۷۶، ۳۱۴؛ حافظ ابرو(۱۳۷۲)، همان، ج ۱، صص ۱۴۲، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۸۶.

۲ حافظ ابرو (۱۳۸۰)، همان، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳ همان، ص ۳۶.

۴ همان، صص ۹۴-۹۵.

۵ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، همان، ص ۱۸۸.

۶ حافظ ابرو، زبدۀ التواریخ، ج ۱، ص ۱۵۹.

۷ حافظ ابرو، سلاطین کرت، ص ۲.

۸ حافظ ابرو، زبدۀ التواریخ، ج ۱، صص ۴۴۶-۴۵۹.

۹ همان، ج ۲، صص ۸۷۱-۸۹۹.

۱۰ حافظ ابرو(۱۳۷۲)، همان، ج ۱، صص ۱۲۳، ۲۰۶، ۵۲۸.

شده را همگی، به نحوی روایت می‌کند که از چگونگی برگزاری مراسم یاد شده و آداب و رسوم آن در نزد مردم، اطلاعی به دست نمی‌آید.

همچنین زمانی از علماء و دانشمندان صحبت به میان می‌آورد که ارتباطی میان ایشان با طبقه حاکم به وجود آمده باشد بدین‌روی از علماء و دانشمندان و همکاری ایشان با حکومت سخن می‌گویید. به عنوان مثال: همکاری نظام‌الدین شامی مؤلف ظفرنامه در صلح بین امیرزاده عمر و امیرزاده ابابکر<sup>۱</sup>، حکمیت سیدشمس‌الدین بمی<sup>۲</sup>، فرستادن مولانا صاین‌الدین ترکه توسط امیرزاده رستم به رسالت.<sup>۳</sup>

در بررسی علت عملکرد حافظ ابرو، باید توجه داشت از نظر جامعه‌شناسی سیاسی، ساخت دولت در نظام‌های استبدادی و ایلی به صورت هرمی است که در رأس این هرم، «شاه یا سلطانی...» قرار دارد<sup>۴</sup> که خود را، سایه خدا (ظل الله)، صاحب قران، و نمایندهٔ خلیفه یعنی جانشین پیامبر و جانشین خدا می‌داند، لذا در این حاکمیت‌ها، ساخت دولت نیز «قدس و الهی» است. بر اساس این تفکر، بسیاری از مورخان دورهٔ تیموری نیز می‌کوشند نظام سیاسی موجود را مقدس و بدون ایراد نشان دهند.

در این ساختار بعد از سلطان، وزیران و سپس دیوان سالاران و دییران فراردارند که «نخبگان» هرم قدرت را شکل می‌دهند. مجموعه این نخبگان که گاه از طبقه مرفه شهری و طبقات متوسط ایلی هستند و به طور موروثی از فرهنگ و دانش خاصی برخوردارند، از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی طبقه صاحب قدرت و یا «ایلگارشی» نامیده می‌شوند.<sup>۵</sup> از این روی است که حافظ ابرو به موضوع نسب اهمیت بسیار می‌دهد چنان‌که به بیان نسب تیمور و دیگر سلاطین و امرا و درباریان سلطان، و خاندان‌های حکومت‌گر توجه دارد و آنان را به خاندان‌های معتبر و صاحب نام می‌رساند. در میان این حاکمیت‌ها، به خاندان آل‌مظفر،<sup>۶</sup> از بکان،<sup>۷</sup> آل‌کرت،<sup>۸</sup> غوریان<sup>۹</sup> توجه بیشتر دارد

۱ همان، ص. ۶۵.

۲ حافظ ابرو (۱۳۷۲)، همان، ج. ۲، ص. ۶۲۱.

۳ همان، ج. ۱، ص. ۱۷۹.

۴ احمد نقیب زاده (۱۳۸۹)، در آمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، سمت، صص ۳۰-۲۶.

۵ همان جا.

۶ همان، صص ۹۴-۹۵.

۷ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص. ۱۸۸.

۸ حافظ ابرو، زیده التواریخ، ج. ۱، ص. ۱۵۹.

۹ حافظ ابرو، سلاطین کرت، ص. ۲.

عموماً سلاطین جهت مشروعيت سیاسی به سه صورت نسب‌سازی می‌کردند:

۱. نسب سازی به شهرياران ایران باستان: طبقات شهری و سلسله‌های محلی ایران.
۲. نسب سازی به خوانین مغول: مشروعيت ایلی تیمور و دولت‌های مغولی-تیموری محلی
۳. نسب سازی به اولیاء و انبیاء: مشروعيت دولت‌های شیعی همانند صفویان، مرعشیان و علیویان و سربداران یا خلفای عباسی.

بدیهی است این نسب‌سازی، در ساخت قدرت برای عناصر قدرتمند هرم سیاسی نظام سلطانی، «مشروعيت حکومت کردن» را پدید می‌آورد. بدین روی مورخان اهتمام ویژه‌ای به این موضوع دارند.

## ۵. بینش ستایش گرایانه

حافظ ابرو از جمله مورخینی است که از منظر ستایش و تمجید نسبت به عملکرد شخصیت‌های سیاسی و نظامی و فرهنگی، تاریخ را به قلم درآورده است. شخصیت‌های سیاسی چون سلطان و درباریان، شخصیت‌های نظامی چون امرا و سرداران، شخصیت‌های فرهنگی چون مشایخ و هنرمندان از آن جمله‌اند. مورخ در مدح وثنای این افراد به گونه‌ای عمل کرده است که آثار وی مملو از این ستایش‌ها و تکریم‌های اغراق‌آمیز است.

در این میان، شخصیت امیرتیمور را بیش از سایرین مورد ستایش قرارداده و ویژگی‌هایی چون: ذات عفو و احسان، خرد و کیاست، قدرت، شجاعت، هوش و حافظه، جهانداری و دیگر صفات وی را با القاب دینی‌ای چون: ناصر اولیاء الله، الموید من السماء، قاهر اعداء الله، کهف التقلین، ظل الله فی الخاقین<sup>۱</sup> و با القاب ایرانی‌ای چون: تهمتن صاحب قران، صد فریدون در یک خرگاه، صد کیخسرو در یک زین<sup>۲</sup> و غیره، او را مورد ستایش قرار می‌دهد.

همو شاهرخ رانیز، با ویژگی‌هایی چون: عدل و انصاف، عقل، ذات، ملکداری، حمایت از دین و دیگر صفات و با القاب دینی‌ای چون: پادشاه اسلام، الموید بتائیدات الهیه، معین الحق و الدین و الدین، غیاث الاسلام و المسلمين،<sup>۳</sup> مجدد مراسم الشريعة الغرآء، محیی مراسم ملت مصطفوی، حامی حوزه شریعت<sup>۱</sup> و القابی چون: مهر سپهر سروری، نگین خاتم عالم عالم

۱ حافظ ابرو، زیبدة التواریخ، ج ۱، ص ۷.

۲ همان، ص ۹.

۳ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص ۶۲.

۱ حافظ ابرو، زیبدة التواریخ، ج ۱، ص ۲.

افروزی، سزاوار تاج و تخت،<sup>۱</sup> بانی کاخ شهریاری مورد ستایش قرار می‌دهد.

حافظ ابرو این نگرش را تنها محدود به سلطان نکرده و حیطه آن را گسترش داده و به امرا و نظامیان نیز تعیین می‌دهد.<sup>۲</sup> آنجا که شخصیت‌های سیاسی دربار چون امیرزادگان و شاهزادگان را مورد ستایش قرار داده و آنان را با القابی چون: شاهزاده اعظم نبوی الاخلاق، معز الحق و السلطنه و الدنيا و الدين، والى العهد فی الزمان المغفور و المبور،<sup>۳</sup> مغیث الحق و الدين،<sup>۴</sup> و القاب ایرانی ای چون خسرو جمشیدفر شاه فریدون سیر،<sup>۵</sup> نوشیروان ثانی،<sup>۶</sup> خسرو روزگار،<sup>۷</sup> خسرو جوانبخت،<sup>۸</sup> بنده پرور جمشیدفر<sup>۹</sup> می‌ستاید.

بدینروی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخنگاری حافظ ابرو، مধح آمیز بودن ان است. بدیهی است آنچه حاصل این بینش است، شیوه روایی و نقلی و عدم تکوین تفکر و بینش انتقادی در روش تاریخ‌نگاری است، توضیح آنکه، در اغلب آثار تاریخ‌نگارانه، ستایش و تمجید از سلطان و امرا و بزرگان حکومتی وجود دارد، اما آنچه که تاریخ‌نگاری حافظ ابرو را بر جسته می‌سازد، نگرش انتقادی از سوی او، چه در بیان اقدامات تیمور و جانشینان او و چه در عملکرد سایر صاحبان قدرت، کم تردیده می‌شود، به سخن دیگر از آنجا که جوهره نگاه تاریخی مورخ، ستایش گرایانه است، او نگاه متنقدانه‌ای به حوادث و تحولات تاریخی ویا یک جریان ویا فرد خاص ندارد به طوری که روش تاریخ‌نگاری وی از اصل انتقاد بهره نبرده است، به سخن دیگر ضعیف‌بودن نگاه انتقادی مورخ نسبت به عملکرد حکومت گران و ساختارهای جامعه و وضعیت آن، تاریخ‌نگاری وی را مانند بسیاری از تاریخ‌نگاری‌های دیگر، به یک واقعه‌نگاری نزدیک ساخته است. در این شیوه از تاریخ‌نگاری از آنجا که رسالت مورخ صرفاً گردآوری اطلاعات و اخبار است نه تجزیه و تحلیل و قایق بر پایه تعمق در علت‌ها و در نهایت اظهار نظر مورخ، او را از درک و در نتیجه انعکاس واقعیت‌های تاریخی دور می‌سازد.

۱ همان، ص. ۵۲۵.

۲ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص. ۶۲.

۳ حافظ ابرو، سلاطین کرت، ص. ۲.

۴ حافظ ابرو، ذیل ظرف‌نامه نظام الدین شامی، ص. ۳۰.

۵ حافظ ابرو، زیدة التواریخ، ج. ۱، ص. ۹۱.

۶ همان، ص. ۳۲۰.

۷ حافظ ابرو(۱۳۸۰)، همان، ج. ۱، ص. ۱.

۸ حافظ ابرو(۱۳۷۲)، همان، ج. ۱، ص. ۳۶۳.

۹ همان، ج. ۱، ص. ۳۱۸.

۱۰ همان، ج. ۲، ص. ۶۶۷.

در واکاوی علتهای اثرگذار در غلبۀ این بینش در تاریخنگاری حافظ ابرو، توجه به چند عامل ضروری است: یکی از عوامل بسیار مهم، «اقتدار گرایی تیموریان» است. بدین معنا که ایران که با ورود تیمور، از هرج و مرج و جنگ‌های داخلی سلسله‌های محلی بیرون آمده بود، تحت یک «قدرت اقتدارگرا» قرار گرفت و آرامش نسبی حاکم شد. آرامشی که با بهای گرانی حاصل شد.

فرزندان تیمور به سبب همین کشتارهای وسیع و ویرانی‌های گسترده بود که تمایل به ادامه «جهان‌گشایی‌های» پدر خود پیدا نکردند و شروع به آبادانی و توجه به فرهنگ و علوم نمودند، هر چند که با مرگ تیمور، اقتدار تیموریان نیز تهدید شد اما تا شاهرخ زنده بود یک اقتدار و امنیت نیز حاکم بود، به همین سبب، به نظر می‌رسد حافظ ابرو و مورخان زمان او به سبب این امنیت و اقتدار نسبی به ستایش روی آوردند.

عامل دیگری که می‌تواند در این موضوع اثرگذار باشد، توجه و علاقه‌مندی جانشینان تیمور کسانی چون *الغ‌بیک*، *بایسنقر وغیره*، به هنر، دانش و علم بود. این دانش دوستی تیموریان و حمایت آن‌ها از طبقه دیوان سalar ایرانی و احترام آن‌ها به فرهنگ ایرانی و ترویج هنر و دانش باعث می‌شد که کسانی چون حافظ ابرو با ستایش و حمایت از این سیاست، به تشویق آن پردازند. از سوی دیگر همان طور که پیش تر امده، مدح و ستایش و تکریم‌های اغراق امیز، یکی از ویژگی‌های ادب فارسی و طبقه دیوان سalar ایرانی بوده است. به سخن دیگر کار رسمی ادبیات ستایشی، افزودن بر نام و آوازه پادشاهان بود و این کار در همه دوره‌ها رواج داشت به طوری که بسیاری از نویسنندگان تاریخ، هیچ فرصتی را برای گنجاندن مذایحی در باره شخصیت‌های معاصر شان، از دست نمی‌دادند.<sup>۱</sup> بدین‌روی، حافظ ابرو نیز دید ستایش گرایانه خود را، چندان بر خلاف عرف و عادت رایج نمی‌دید، بر پایه آنچه گفته آمد، همه مورخان غالباً در مناصبی بوده‌اند که یا در خدمت دربار بوده و یا با دربار پیوند نزدیکی داشته‌اند، و همگی به رغم تفاوت سبک، تاریخ بلاغی می‌نوشتند، یعنی تاریخی که قرار بود رضایت دربار را فراهم کند نه این که باز گو کننده تاریخ واقعی باشند،<sup>۱</sup> آنچه مسلم است مورخانی که این راه را نپیموده‌اند، کم شمارند.

<sup>۱</sup> جولی اسکات میثمی (۱۳۹۱)، *تاریخنگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: ماهی، ص ۳۵۷.

<sup>۱</sup> همان، ص ۳۵۴.

## ۶. بینش سلطنت گرایانه

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های بینش تاریخی حافظ ابرو، مانند بسیاری از اسلاف خویش، سلطنت محوری است. او متأثر از اندیشه ایرانشهری، به مشروعيت سازی حاکمیت تیموریان می‌پردازد. او با پردازش این نظریه، بر آن است مانند سایر اندیشمندان ایرانی، دین را بنیاد، و پادشاهی را نگهبان و پشتیبان آن قرار دهد، به طوری که یکی بدون آن دیگری، موجود نیست خود را از دست می‌دهد. تجلی پیوند مستقیم دین و دولت در عصر ساسانی، «اردشیر بابکان» و «کرتیر» است که «دین و سیاست» را همراه و همسو کردند.<sup>۱</sup> هر چند که سابقهٔ پیوند «دین و دولت» به ادیان اولیه و نظریه «انسان بزرگ» به جای خدای، گوردون چایلد برمی‌گردد<sup>۲</sup> چنان‌که در کتاب اوستا شاهد آن هستیم: «بدهای اردیبهشت، آن پاداش منش نیک، تو ای سپندارمند، بدء به گشتاسب خواهش (خویش) و بمن آن دهای مزدا و پادشاه که پیغمبر شما سرور ستایش روا کند». <sup>۳</sup> بنابراین، در اندیشه ایرانی، «نهاد سلطنت» و «نهاد دین» ریشه‌های عمیق پیوند با یکدیگر دارند.

میراث ایرانی این پیوند، توسط دیوان سالاری ایرانی سده‌های اولیه به دیوان سالاری خلافت عباسی انتقال پیدا کرد و در دوران حکومت‌های ایرانی سامانی، آل بویه و دوران سلجوقی و مغول و تیموری حفظ و تداوم پیدا کرد.

«مشروعيت ملی» که تیموریان در پی آن بودند به وسیله ترویج «شاہنامه» بدهست می‌آمد. آن‌ها احیای فرهنگ ایران باستان و انتساب خود به پهلوانان شاهنامه، ایران و توران، می‌کوشیدند همان «فرهمندی شریعتی سلطنت» در ایران باستان، آن را به خود منسوب دارند. کسانی چون شرف‌الدین علی یزدی، نظام‌الدین شامي، حافظ ابرو با نقل ایات شاهنامه و اشعار فارسی و انتساب القاب ایرانی به تیموریان نقش مهمی در انتساب این مشروعيت ملی به تیموریان داشته‌اند.

بعد از ناموس اکبر که شریعت عظمی است، هیچ رتبت و درجه‌ای خطیرتر از ملک و سلطنت نیست<sup>۱</sup> این جمله بیان گر نگرش حافظ ابرو به سلطنت و جایگاه سلطنت در اندیشهٔ وی است. وی معتقد است که دولت و حکومت را خداوند به پادشاه ارزانی کرده و هیچ

<sup>۱</sup> آرتوور کریستین سن (۱۳۸۸)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشیدی‌اسمی، تهران: صدای معاصر، ص ۴۸

<sup>۲</sup> فرهنگ جهانبخش (۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه ایرانی در دو سدة سکوت، تهران: کتابفروشی فرهنگ، ص ۸۱

<sup>۳</sup> همان، ص ۳۷.

<sup>۱</sup> حافظ ابرو، جغرافیای حافظ ابرو، ج ۱، ص ۶۷.

کس نمی‌تواند این حق را سلب نماید.<sup>۱</sup> او بیان می‌نماید، که خداوند به همه انسان‌ها فضیلت عطا کرده و باز در میان ایشان، برخی را برتری داده و به درجه ظل‌الله‌ی رسانیده و کاری که ایشان توان انجام‌شان را دارند از عهده دیگران قاصر است.<sup>۲</sup> وی وجود پادشاه با اصل و نسب را در جامعه، ضروری و حیاتی و مانع از هرج و مرج و آشفتگی می‌داند<sup>۳</sup> «بدون پادشاه، امور مملکت انتظام نمی‌گیرد و سیاست و عدالت پایداری نخواهد داشت».<sup>۴</sup>

وی برای تیمور لقب «حضرت صاحبقرانی» و شاهرخ «حضرت سلطنت شعراً» را به کار می‌برد او در به کارگیری این القاب، مقامی مافوق تصور برای ایشان قائل است، چنانکه امیر تیمور را «مظہر تجلیات جلالی و جمالی حضرت ذوالجلال»<sup>۵</sup> می‌داند و کارهای وی را برحسب الهام غیبی که ارباب الدول ملهمند می‌شمارد.<sup>۶</sup> در مقدمه کتاب جغرافیایی اش می‌نویسد: «بیان شرف وجود پادشاه بر طریق اجمال و حکمت اختصاصی او به عنایت الهی».<sup>۷</sup> این بیان برای شاه هیچ‌گاه لغزش و گناهی متصور نیست، هر چند که دهها نمونه از ظلم و ستم و نهبه و غارت به دستور وی انجام می‌پذیرد، حافظ ابرو فقط به این جمله اکتفا می‌کند که «قهر پادشاهانه زبانه زد و آتش عقب خسروانه بالا گرفت».<sup>۸</sup>

وی از وجود حسد و بعض و عداوت نسبت به پادشاهان سخن به میان می‌آورد<sup>۹</sup> و هر شخصی را که مصلحت خویش را بر مصالح پادشاه برتر بداند، اندیشه او را فاسد، و دشمن این خانواده می‌داند.<sup>۱۰</sup> و معتقد است که چنین شخصی در ورطه هلاکت خواهد افتاد:<sup>۱۱</sup> «شک نیست که هر که طریق جور و طغیان سپرد و راه بغض و عصیان سلوک دارد و با پادشاه وقت و راعی روزگار کمر ظلم بندد و شمشیر ظلم کشد بر اولیای نعم [...] همت مکر و غدر اندیشه و رزق و افعال<sup>۱</sup> کند سینه او هدف تیر نوایب زمان و حوادث جهان شود و کشتهٔ تیغ بليت و

۱ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص ۱۷۵.

۲ همان، ص ۶۷.

۳ همان، ص ۴۴۱.

۴ همان‌جا.

۵ حافظ ابرو، زیبدة التواریخ، ج ۲، ص ۱۰۰۹.

۶ همان، ص ۹۹۷.

۷ حافظ ابرو، جغرافیای حافظ ابرو، ج ۱، ص ۶۰.

۸ حافظ ابرو (۱۳۷۲)، همان، ج ۱، ص ۲۷۱.

۹ همان، ج ۱، ص ۴۱۹.

۱۰ حافظ ابرو (۱۳۸۰)، همان، ج ۲، ص ۶۷۵.

۱۱ حافظ ابرو (۱۳۷۲)، همان، ج ۱، ص ۴۵۲.

۱ افعال به معنی تهمت و بهتان.

سرگشته دشت محنت گردد و روزگار او را مالیده فاقه و ادبیات گرداند و مقهور و مهجور کند و از دولت و نعمت بی بهره و نصیب ماند.<sup>۱</sup> بدین روی حافظ ابرو، با این عبارت اطاعت بی‌چون و چرا از نهاد سلطنت را توصیه می‌کند، اما به وظایف سلطان نمی‌پردازد. او، به شورش‌ها و عصیان‌های اجتماعی توجه ندارد. وی هر مخالفتی را محکوم به شکست می‌داند. و تمایلی برای انعکاس جنبش‌های مردمی این دوره همانند حروفیه و شیخیه و علویان و شیعیان و صوفیان ندارد؛ و اگر در مواردی نیز از آنها حرف می‌زند، به عنوان «فتنه» و «شورش» یاد می‌کند. در واقع در مرزبندی میان نهاد مردم و نهاد سلطنت، او خود را در آن سوی مردم و در کنار نهاد سلطنت قرار می‌دهد.

از سوی دیگر حافظ ابرو، چنان تحت تأثیر اندیشه سلطنت گرا و شریعت‌گرای است که چندان تمایلی به ترویج اندیشه فلسفی فارابی ندارد که در بی‌تعديل قدرت بی‌انتهای سلطان باشد. البته می‌توان حدس زد که حافظ ابرو از نظر شرایط سیاسی نیز در تنگنا بوده است و نمی‌توانسته است همچون فیلسوفی صریح و نقاد فکر کند؛ از این روی همانند بسیاری از دیوان سالاران دوران خویش «ستایش» را بر «ستیزش» ترجیح می‌دهد و تابع بینش ستایش‌گرایانه می‌گردد. به سخن دیگر سلطنت محوری حافظ ابرو، نه تنها سبب شده است که تاریخ را تنها در مدح و ستایش سلطان و صاحبان قدرت و پذیرش بی‌چون و چرای قدرت آنان بداند بلکه متأثر از این بینش، آثار او وقایع‌نگاری صرف سیاسی\_نظامی باشد که اجتماع و مردم در آن بازنگاری ندارد از دیگر سوی، زمانی که عملکرد حکومت گران را الهی دانسته و در نتیجه بدون انتقاد، نمی‌تواند به تفحص علت‌ها و باز شناسی آن پیردادز بنا بر این طبیعی است که تنها به نقل وقایع و بیان روابط ظاهری میان آن‌ها پیردادز.

## ۷. بینش اجتماعی

منظور از بینش اجتماعی این است که مورخ در تاریخ‌نگاری خود به مسایل اجتماعی توجه داشته است. بدین معنا که او تنها در بی‌ثبت و ضبط رویدادهای سیاسی و نظامی است و یا آنکه آگاهانه می‌کوشد تاریخ جامعی بر اساس تمامی جنبه‌های اجتماعی - سیاسی و فرهنگی بنویسد؛ به سخن دیگر مورخ در ثبت و ضبط تحلیل رویدادهای تاریخی تنها به رأس هرم قدرت سیاسی یعنی سلطان و عوامل آن توجه دارد و یا در کنار موضوعات یاد شده، جامعه،

---

۱ حافظ ابرو (۱۳۸۰)، همان، ج. ۲، صص ۶۲۷-۶۲۸

مردم، وضعیت آنان نیز برای وی اهمیت دارد و رویدادهای غیر سیاسی نیز مبنای نگارش تاریخ وی قرار گرفته است؟

ساخت ایلی دولت تیموریان، حفظ آداب و رسوم کهن و روش زیست کوچنشینی و حرکت مداوم باعث شده بود تا تحرک قومی افزایش یابد افزایش تحرک قومی، برخورد فرهنگی را می‌افزود. افزایش تلاقي فرهنگ‌ها موجب می‌شد تا «رشد فرهنگی و تنوع فرهنگی» افزوده گردد، حافظ ابرو نیز تابع همین ساخت ایلی دولت تیموریان بود و همواره در حال مسافرت به جاهای مختلف امپراتوری تیموریان می‌بود.<sup>۱</sup> این مسافرت باعث شد تا «نگرش اجتماعی حافظ ابرو» گسترده گردد. اما این نگرش در آثار تاریخنگارانه وی، کمتر بازتاب یافته است، این بینش را تنها تا حدی در جغرافیای او می‌توان دید. در این اثر، شاهد برخی اشارات او به اجتماع و مردم هستیم.

در حقیقت در کنار جغرافیای طبیعی، جغرافیای انسانی هم مورد توجه او قرار می‌گیرد و آن را با برخی اطلاعات مردم شناسی ترکیب می‌نماید. او به خرابی و ویرانی نظام اقتصادی و اجتماعی اشاره می‌کند و برای نمونه درباره شهر هرات می‌نویسد: «شهری دیدند خراب و کنده و سوخته به مثابتی که گفتی که سال‌ها است که در این شهر عمارت نبوده و بیشتر شهر و بازار و خانه‌های مردم را فراهیان و اسفزاریان خراب کرده بودند». <sup>۲</sup> وی در آثارش به عمران و آبادان<sup>۳</sup> نوع خراج، واحد پول چون: تومان،<sup>۴</sup> دینار<sup>۵</sup> و دینار کپکی<sup>۶</sup> اشاره می‌کند. همچنین به مجازات،<sup>۷</sup> باورهای عامیانه چون چشم زخم،<sup>۸</sup> انتخاب ساعات نیک<sup>۹</sup> و نحوست ماه صفر<sup>۱۰</sup> وی به حوادث طبیعی (تنها در چند مورد) چون زلزله<sup>۱۱</sup> نیز اشاراتی دارد، اما در

۱ حافظ ابرو، جغرافیای حافظ ابرو، ج ۱، ص ۴۹.

۲ حافظ ابرو، سلاطین کرت، ص ۱۱۵.

۳ حافظ ابرو، زیده التواریخ، ج ۱، ص ۱۲۴.

۴ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص ۷۶.

۵ حافظ ابرو، زیده التواریخ، ج ۲، ص ۵۷۰.

۶ همان، ص ۷۷۷.

۷ همان، ص ۸۱۶.

۸ حافظ ابرو، سلاطین کرت، ص ۴۰.

۱ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص ۸۷.

۲ حافظ ابرو، زیده التواریخ، ج ۲، ص ۷۳۲.

۳ حافظ ابرو، زیده التواریخ، ج ۱، ص ۱۲۱.

۴ حافظ ابرو، سلاطین کرت، همان، ص ۱۹۰.

مجموع وسعت این اطلاعات، چشم‌گیر نیست.

حافظ ابرو در جای دیگری با اشاره به ادیان و معابد آن‌ها می‌گوید: «مجموعه کلیساها و معابد و اصنام و آتشکدها و سایر مفسقهای ملل مختلفه که در آن ناحیت بود، همه را با خاک یکسان گردانید».¹

از روایت‌های مورخ چنین بر می‌آید که او از منظری جهانی به اجتماع می‌نگریسته است به سخن دیگر گستره جغرافیایی دید حافظ ابرو فراتر از مرزهای جهان اسلام و یا مرزهای حاکمیت تیموری است² به طوری که به تاریخ سرزمین‌های غیر اسلامی پرداخته است.<sup>۳</sup>

رویکرد ضعیف وی، به مسایل مالی و اقتصادی جامعه، سبب محدود شدن آثار تاریخ نگارانه وی، به نوشهای بیشتر سیاسی- نظامی شده است، بر این اساس مورخ، علی‌رغم مباحث نظری که در مقدمه آثار خویش دارد، علم تاریخ را به معنای تلاش برای تعلیل و ریشه یابی ابعاد مختلف حیات اجتماعی انسان ندانسته و آن را از قید و قایع نگاری خشک سیاسی- نظامی نرهانیده است، به همین سبب اثر او مجموعه‌ای از اطلاعات سیاسی- نظامی به شمار می‌آید که کم‌تر توانسته است وضعیت اجتماعی زمانه خود را نمایان سازد.

### نتیجه‌گیری

این نوشتار کوشیده است تا با شناخت بینش تاریخی حافظ ابرو، تأثیر آن را در روش تاریخنگاری وی باز شناسد. آنچه که در این رابطه مورد واکاوی قرار گفت، بررسی مؤلفه‌هایی چون: بینش معرفت شناسانه، بینش نخبه‌گرایانه، بینش سلطنت‌گرایانه، بینش ستایش‌گرایانه، بینش شریعت‌مدارانه و بینش اجتماعی و چگونگی بازتاب آن در تاریخنگاری حافظ ابرو است. یافته‌های پژوهش با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی نشان می‌دهد، بینش تاریخی حافظ ابرو بر روش تاریخ نگاری او تأثیر داشته و سبب اتخاذ روش توصیفی از سوی او شده و تاریخنگاری او را بیشتر به واقعه نگاری نزدیک ساخته است. حافظ ابرو در تاریخ نگاری خود، کم‌تر به رویکرد علی و نگرش انتقادی در تحلیل تاریخ، توجه داشته است، او نتوانسته است با نزدیک شدن به بی‌طرفی تاریخی، بینش تاریخی خود را از مرزهای سنتی فراتر ببرد. او تحت تأثیر این بینش، نه تنها از انتقاد نسبت به عملکرد حکومتگران و عوامل

۱ حافظ ابرو، زیده‌التواریخ، همان، ج. ۲، ص. ۸۰۷.

۲ حافظ ابرو، جغرافیای حافظ ابرو، ج. ۲، ص. ۱۳.

۳ همان، ج. ۲، صص. ۱۵، ۱۶، ۱۹.

آنچه پوشی کرده و در پاره‌ای موارد به توجیه رفتار سیاسی ایشان پرداخته، بلکه تنها به بیان جنبه‌های مثبت آن توجه داشته است. بینش نخبه‌گرایانه حافظ ابرو که تحولات تاریخی را در بسیاری از موارد، نتیجه اقدامات نخبگان می‌داند او را به این دیدگاه نزدیک‌تر ساخته است. افزون براین، او برخلاف بی‌طرفی تاریخی و متأثر از بینش سلطنت‌گرایانه و ستایش‌گرایانه خویش، در مرز میان نهاد مردم و نهاد سلطنت، خود را در آن سوی مردم و در کنار نهاد سلطنت قرار داده و هر شخصی را که مصلحت خویش، بر مصلحت سلطنتی برتر بداند، دشمن می‌خواند. بینش شریعت‌مدارانه حافظ ابرو در مسئله مشیت الهی نیز در بسیاری موارد سبب نگاه فرازمینی او نسبت به تحولات تاریخی شده است. به سخن دیگر، او تاریخ را بیشتر ساخته اراده الهی و کمتر اراده انسانی می‌داند، عواملی که او را در بسیاری موارد، از تحلیل حوادث تاریخی نیز دور نداشته است، براین اساس حاصل روش تاریخ نگاری وی، فراهم آمدن تواریخی است که بیشتر در بردارنده اطلاعات سیاسی – نظامی است که به واقعه‌نگاری نزدیک است.

### منابع و مأخذ

- اذکایی، پرویز (۱۳۷۳)، *تاریخ نگاران ایران*، تهران: بنیاد موقوفات ایرج افتخار.
- اشپولودیگران (۱۳۸۸)، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گسترد.
- بارتولد، و (۱۳۷۵)، *حافظ ابرو و آثار او، فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ*، ترجمه لیلا رین شه، مسلسل ۹، س. ۹.
- جولی اسکات میثمی (۱۳۹۱)، *تاریخ نگاری فارسی*، محمد دهقانی، تهران: ماهی.
- جهانبخش، فرهنگ (۱۳۸۶)، *تاریخ اندیشه ایرانی در دوره سده سکوت*، تهران: کتابفروشی فرهنگ.
- حافظ ابرو (۱۳۲۸)، *ذیل خضرنامه نظام الدین شامي*، تصحیح بهمن کربمی، تهران: تاپش.
- -----(۱۳۵۰)، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، تصحیح خاتبایا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی.
- -----(۱۳۷۲)، *جغرافیای تاریخی خراسان در تاریخ حافظ ابرو*، تصحیح غلام رضا و رهرام، تهران: اطلاعات.
- -----(۱۳۷۲)، *زبانة التواریخ*، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- -----(۱۳۷۵)، *جغرافیای تاریخی حافظ ابرو*، تصحیح صادق سجادی، تهران: میراث مکتب و بنیان.
- -----(۱۳۸۰)، *زبانة التواریخ*، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- -----(۱۳۸۹)، *تاریخ سلاطین کرت*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: میراث مکتب.
- سجادی، صادق، عالم زاده، هادی (۱۳۸۹)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران: سمت.

- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ (۱۳۷۹)، *تاریخ نوشه‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابولقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۸)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
- نوابی، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *رجال کتاب حبیب السیر*، تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی.
- نقیبزاده، احمد (۱۳۸۹)، *درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی*، تهران: سمت.



## مبتكر نظریه رکن رابع ایمان در شیخیه<sup>۱</sup>

سید محمد رضا لواسانی<sup>۲</sup>

**چکیده:** شیخیه یکی از جریان‌های نسبتاً جوان در تاریخ شیعه امامیه است. یکی از نظریات منسوب به آنان، نظریه «رکن رابع ایمان» است که انشعبات شیخی در مورد آن نظر همسانی ندارند. یکی از وجوده اختلاف در شناسایی مبتکر این نظریه است. شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی و حاج محمد کریم خان کرمانی هریک با این عنوان مطرح شده‌اند. مقاله حاضر با ریشه‌یابی علل پدیداری اختلاف در این باب، چهار مؤلفه را در ساختار نظریه مشخص می‌کند:  
۱. ادبیات چهارگانه «خداد، پیامبر، امام، شیعه»<sup>۳</sup> سلسله مراتب قرای ظاهره<sup>۴</sup>. تعدد یا وحدت صاحبان آن.  
۴. نقش آنان در قبال سائرین  
با پیگیری این چهار مؤلفه در متون بزرگان جریان شیخیه و با توجه به شواهد تاریخی، مقاله حاضر نشان می‌دهد اتساب نظریه رکن رابع به محمد کریم خان کرمانی انتسابی ناصحیح است. پایه‌های اصلی این نظریه مبتکر به کلمات شیخ احسائی است اما به نظر می‌رسد نظریه پرداز اصلی آن سید کاظم رشتی باشد.

**واژه‌های کلیدی:** رکن رابع، شیخیه، شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، حاج محمد کریم خان کرمانی

<sup>۱</sup> بخش‌هایی از این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی/رشد نگارنده با عنوان: «نظریه رکن رابع ایمان در دوران غبیت امام عصر علیه السلام از نگاه شیخیه» است که در دانشگاه قرآن و حدیث به راهنمایی استاد حسن طارمی راد و با مشاوره استاد رسول جعفریان تحقیق شده است.

<sup>۲</sup> کارشناس ارشد کلام، دانشگاه قرآن و حدیث تهران، و دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشکده اصول‌الدین reza\_lavasani@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۹۲/۰۶/۲۹  
تاریخ تأیید: ۹۳/۰۶/۲۹

## The theorizer of the “Fourth Pillar” Theory

Sayyed Muhammad Reza Lavasani<sup>1</sup>

**Abstract:** Shaykhism is one of the youngest schools in the history of Imamiyyah (Twelver Shiism). The Theory of "Forth Pillar (Rukn-i-Rabi")" is one of the most famous theories attributed to this school, the different branches of which do not have a common notion of it. Besides, they disagree over the person to whom the aforementioned theory could be attributed."Ahmad Al-Ahsa'i", "Sayyed Kazim Al-Rashti" and "Muhammad Karim Al-Kirmani" have been nominated to be the theorizer by different Shaykhi or non-Shaykhi scholars.

This Article identifies four components in the structure of Theory:

1) The literature based on Quadr-hierarchy of "God, Prophet, Imam, and perfect Shia". 2) The Hierarchy of Secret-Men (Qura-yi-Zahirah). 3) Their Unity or Multiplicity. 4) Their Duties and roles.

Although the foundation of Theory could be recognized in Al-Ahsa'i's works, by concentrating on these four components, I shall demonstrate that Sayyed Kazim Al-Rashti should be elected as the main theorizer of Theory.

**Keywords:** Fourth Pillar, Shaykhism, Shaykh Ahmad Al-Ahsa'i, Sayyed Kazim Al-Rashti,Haj Muhammad Karim Khan Al-Kirmani.

---

<sup>1</sup> Senior Expert of Kalam, Qur'an and Hadith Tehran and Ph.D student in the Quran and Hadith, Osool College reza\_lavasani@yahoo.com

## مقدمه

شیخیه عنوانی است که به پیروان شیخ احمد احسائی اطلاق می‌شود. درباره شیخ احسائی و زندگانی پر فراز و فرود او آثار متعددی نگاشته شده است. آنچه مورد اتفاق است آن است که وی هر چند در محیطی غیر علمی و نه‌چندان مذهبی رشد و نمو داشت<sup>۱</sup> اما با پشتکاری که از خویش نشان داد مدارج علمی را سپری کرد، و از این رو توفيق شاگردی یا استادی تعداد قابل توجهی از بزرگان معاصرش را یافت.<sup>۲</sup> او در روزگار خویش شهرت زیادی به دست آورد و حتی محبوبیتش تا عمق خاندان قاجار نفوذ کرد.<sup>۳</sup> برخی علمای وقت او را به سبب برخی آراء کلامی اش تکفیر کردند؛<sup>۴</sup> اما جریانی که او به راه انداخت تا سالها بعد از مرگش (۱۲۴۱ق)<sup>۵</sup> و تا به امروز تداوم یافت.

پس از مرگ شیخ، بارزترین شاگردش یعنی سید کاظم بن قاسم رشتی عهددار دفاع از نظریات او شد. معروف است که شیخ بدون حضور او درسش را آغاز نمی‌کرد<sup>۶</sup> و در مورد او می‌گفت: «ولدی کاظم یفهم و غیره لا یفهم!»<sup>۷</sup> همراهی طلابی رشتی با احسائی و اشراف بر مبانی او باعث شد که او علی رغم سن نسبتاً کم، جانشین شیخ شود. سید رشتی برخلاف استادش راه مسافت را بر نگزید، تا پایان عمر (سال ۱۲۵۹ق)<sup>۸</sup> و در مقام پیشوایی شیخیه به ایران نیامد، ساکن شهر کربلا ماند و کلاس درس خود را در این شهر مستقر ساخت و شاگردان زیادی به جای گذاشت.<sup>۹</sup> پس از وفات سید کاظم در صف شیخیان شکافی بزرگ پدید آمد و به مرور زمان و در طول چند نسل عملاً چند مدرسه اصلی در بین شیخیه شکل

۱ شیخ عبدالله احسائی (۱۴۳۰ق)، *شرح حوال (مقدمه جوامع الكلم)*، ج ۱، بیروت: الامیره، ص ۶.

۲ سید محمد حسن آل طالقانی (۱۴۲۸ق) الشیخیه، نشأتها و تطورها و مصادر دراسته، بیروت: الامیره، صص ۸۰-۷۸.

۳ علاوه بر: ملاقات شیخ احسائی با فتحعلی شاه (شیخ عبدالله بن شیخ احمد احسائی، *شرح احوال*، ص ۲۳) و ترکیب شیخی حاضرین در مجلس محاکمه باب در تبریز در حضور ولی عهد (محمد تقی ماقنایی ۱۳۷۴ش) کفت و شنود سید علی محمد با پاب روحانیون تبریز، تهران: نشر تاریخ ایران (نقل است که یکی از همسران ناصرالدین شاه (شکوه السلطنه، مادر مظفرالدین شاه) شیخی بوده است. (ر.ک: قهرمان میرزا عین‌السلطنه ۱۳۷۴ش)، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، ج ۲، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۱۲۳۱) اینها ممه نفوذ تعالیم شیخ احسائی در عمق دربار ایران را نشان می‌دهد.

۴ سید محمد حسن آل طالقانی، همان، صص ۹۶-۱۰۰.

۵ ن.ک: *شرح احوال شیخ احسائی مقدمه جوامع الكلم*، ج ۱، ص ۱۷.

۶ آل طالقانی، همان، ص ۱۲۰.

۷ ابوالقاسم ابراهیمی، *فهرست کتب مشایخ عظام*، ج ۱، ص ۱۱۵.

۸ آل طالقانی، همان، ص ۱۶۲.

۹ آل طالقانی، همان، ص ۱۲۵.

گرفت: شیخیه کرمان،<sup>۱</sup> شیخیه تبریز،<sup>۲</sup> شیخیه همدان(باقریه).<sup>۳</sup> به جز گروههای یادشده، گروهی از پیروان سید رشتی پس از درگذشت او جذب دعوت میرزا علی محمد شیرازی(باب) شدند. هرچند این گروه بدوان از بطن شیخیه سربرآورد اما مدعیات پسین باب، به ویژه ادعای قائمیت، نسخ اسلام و تشریع شریعت بیان،<sup>۴</sup> منجر به خروج آنان از اسلام شد و لذا نمیتوان آنان را در حالت کلی به عنوان گروهی از شیخیه به شمار آورد.

۱ اینان بعد از سید رشتی از حاج محمد کریم خان کرمانی(م. ۱۲۸۸) تبعیت کردند. پس از او حاج محمد خان کرمانی(م. ۱۳۲۴)، سپس حاج زین العابدین کرمانی(م. ۱۳۶۰) سپس حاج ابوالقاسم(م. ۱۳۸۹) و حاج عبدالحسین ابراهیمی(م. ۱۴۰۰) و پس از او و در حال حاضر سید علی موسوی بصری را باورمندند.

۲ شیخیه تبریز مشکل از چند خانواده مهم‌اند: خاندان حجت‌الاسلام، خاندان شفیع‌الاسلام و خاندان احقاقی(وجه تسمیه این خاندان به «احقاقی»، کتاب احقاق الحق تالیف میرزا موسی اسکوئی است که در دوازده مقاله حجیم و هر کدام در یکی از موضوعات جنجالی مرتبط با مدرسه شیخی نگاشته شده است. (عبدالرسول احقاقی(ع) ۱۴۱۳) قرآن من الاجتہاد والمرجعیه، کوبیت: منشورات مکتبة الامام الصادق (ع) (العامه، ص ۱۴۰). با توجه به نزدیکی این گروه به سائر شیعیان برخی از محققین بر این باورند که اینان خصوصیات یک مدرسه متمایز را از دست داده‌اند. (MacEoin D. (2009), "Shaykhīyya", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill, p.2 محمد باقر اسکوئی است.(۱۳۰۱-۱۲۳۰ق.) او شاگرد میرزا حسن گوهر(م. ۱۲۶۶ق.) از شاگردان مشهور سید رشتی بوده است. پس از میرزا محمد باقر(م. ۱۳۰۱ق.)، میرزا موسی(۱۲۷۹-۱۳۶۴ق.) سپس پسرش میرزا علی حائری کبیر است(م. ۱۲۶۹ق.) او از شاگردان شیخ احسانی بوده است. وی که در تبریز ساکن بوده و لقب «حجت‌الاسلام» را نیز از ولی‌عهد وقت (ناصرالدین میرزا) گرفته است(ر.ک: عبدالرسول احقاقی، قرآن من الاجتہاد والمرجعیه، ص ۱۱۳) از حاضرین مهم مجلس محاکمه میرزا علی محمد شیرازی(باب) در تبریز بوده است و سؤالاتی را از وی پرسیده که در تاریخ ضبط است(ر.ک: محمد تقی مامقانی، گفت و شنود سید علی محمد باب با روحانیون تبریز). پس از او، پسرانش محمد حسین(م. ۱۳۰۳) و محمد تقی(معروف به نیز تبریزی)(م. ۱۳۱۲) و میرزا اسماعیل حجت الاسلام مامقانی(م. ۱۳۱۷) به ترتیب جانشین پدر گردیدند و پس ازاین سه، میرزا ابوالقاسم پسر میرزا محمد حسین(م. ۱۳۶۲) از بزرگان این مدرسه به شمار می‌رود. علاوه بر این دو خانواده، به میرزا محمد شفیع تبریزی (۱۳۰۱-۱۲۱۸ق.) نیز به عنوان یکی از بزرگان شیخی شهر تبریز باید اشاره کرد. او نیز پیروانی داشته (ر.ک: سید حسن امین(۱۴۰۸ق.)، مستدرکات‌اعیان‌الشیعه، ج ۷، بیروت: دارالتعارف، ص ۱۲۳) و مخالفت او و برخی از شاگردانش با راه حاج کریم خان کرمانی در برخی اقوال ضبط است. (احمد عبدالهادی صالح(۱۴۲۷ق.)، اعلام مدرسه الشیخ الوحد فی القرن الثالث عشر الهجری، بیروت: دارالمحة البیضاء، ص ۵۴۷ همچنین برای ملاحظه مخالفت شاگردانش ن.ک: سید حسن امین، مستدرکات‌اعیان‌الشیعه، ج ۶، ص ۱۴۴).

۳ اینان پس از سید کاظم، حاج محمد کریم خان کرمانی(م. ۱۲۸۸) را پذیرفتند اما برخلاف شیخیه کرمان، پسر او حاج محمد خان را ناخلف دانسته و شاگرد و نماینده وی در همدان یعنی میرزا محمد باقر خندق‌آبادی دورچهای (۱۳۱۹-۱۲۳۹ق.) را باورمندند. برخی مشاهیر این گروه عبارت‌اند از: سید حسن موسوی اصفهانی، میرزا ابوتراب نفیسی، میرزا کریم کرمانی، میرزا علیرضا کرمانی و سید هاشم لاھیجی، میرزا علی محمد محمدی نائینی، میرزا رحیم فرهنگ.

۴ ر.ک: شیرازی، میرزا علی محمد[ابی تا]، بیان فارسی و عربی، کتابخانه ازلی.

### تبیین مسئله

یکی از نظریاتی که معمولاً در کنار یادکرد از شیخیه از آن سخن به میان می‌آید، نظریه «رکن رابع ایمان» است.<sup>۱</sup> علی‌رغم شهرت این نظریه در تعریف دقیق آن وحدت نظر وجود ندارد و نویسنده‌گان مختلف هر یک با قرائت خاص خود به تعریف و تحلیل آن پرداخته‌اند. بر همین سیاق در شناسائی مبتکر اصلی این نظریه نیز اختلافاتی جدی وجود دارد. البته بین صاحب‌نظران اختلافی وجود ندارد که مدرسه کرمان و در رأس آن «حاج محمد کریم خان کرمانی» بیش از همگان در بسط و ترویج این نظریه مؤثر بوده‌اند، چرا که او در چندین اثر بزرگ و کوچک به این موضوع به تفصیل پرداخته است؛<sup>۲</sup> اما آیا نقش وی در این امر صرفاً ترویج و شهرت بخشیدن بوده<sup>۳</sup> یا آن که فراتر از آن، او عهده‌دار پایه‌گذاری این بحث نیز بوده است؟ این سوالی است که پاسخی واحد بدان داده نشده است.

باورمندان نظریه رکن رابع در میان شیخیان (شیخیه کرمان و باقری‌ها) کوشیده‌اند به نوبه خود از اصلاح نظریه دفاع کنند و از این رو آن را به پیشینیان (به خصوص شیخ احسائی و سید رشتی) متناسب می‌دانند. از طرف دیگر متقدین شیخی این نظریه (شیخیه تبریز)، ضمن دفاع از آراء احسائی و رشتی، دامان این دو را از این باور منزه می‌دانند و آن را ساخته ذهن بزرگان مکتب کرمان و به ویژه حاج محمد کریم خان کرمانی می‌دانند.<sup>۴</sup> این نگاه در نوشه‌های برخی محققین نیز قابل روئیت است.<sup>۵</sup>

از سوی دیگر و در میان غیرشیخیان، هرچند این بحث به خودی خود رونق کمتری

۱ به عنوان نمونه، ر.ک: محمد جواد مشکور(۱۳۷۲ش)، فرهنگ فرق/اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۲۶۷؛ میرزا محمد رضا همدانی [ابی تا]، هدیۃ النملہ الی مرجع الملة (با مقدمة مرحوم آیت الله مرعشی)، ص ۳۸.

۲ شاخص ترین آن‌ها جلد چهارم از کتاب ارشاد‌العلوم اوست که در آن به تفصیل این نظریه را شرح و بسط داده دلالتی را بر صحت آن اقامه کرده است.

۳ حاج محمد کریم خان در رساله رکن رابع (یعنی در دهه هشتاد قرن سیزده قمری) می‌نویسد که این اصطلاح «در السنّه و افواه در این زمانها حاری و در هر کوچه و بزن این اوقات ساری» است. (حاج محمد کریم خان کرمانی [ابی تا]، رساله رکن رابع، ص ۳).

۴ «و الحال أن هذا الإعتقاد بهذه العقيدة التي يدعى بها الحاج محمد خان وأبوه كريم، لم يقل بها أحد من علمائنا الإعلام من المتقدمين والمتاخرين قاطبة. فجيمع كتب الشیخ أحمد الأحسائی و تلميذه السید کاظم الرشتی و تلامذتهما، لم یشم منها رائحة ما ادعاه الحاج المذکور. لكن سولت له نفسه التقوه بهذا القول و إنتسابه إلى الشیخ و السید، كما نسب الکیسانیة إلى محمد بن حنفیة، الامامة مع عدم رضا بما یقولون». (عبدالجلیل الامیر(۴۱۳)، فکر و منهج دراسة تحلیلیة حول فکر و منهج مدرسه الشیخ /حمد الاحسائی، بیروت: دارالفنون، ص ۹۸).

۵ ر.ک: محسن سراج، داریوش رحمانیان(۱۳۹۰ش)، «اصل معرفت به رکن رابع در اندیشه شیخیه»، مطالعات تاریخ اسلام، س. ۳، ش ۸، ص ۵۳-۷۶.

داشته، اما در موارد متعددی این نظریه به بیانه بررسی تاریخی جریان «بایت» به شیخ احسائی و سید رشتی منتب شده است. در این منظر معمولاً اتساب نظریه به این دو پیش‌فرض گرفته شده و به بحث پیدایش بایت (و بیانی آن پرداخته شده است.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد دو نقیصه جدی در بروز تحلیل‌های متفاوت و متضاد تأثیرگذار بوده است؛ نخست، عدم شفافیت در تعاریف اولیه و نابرخوردباری از ترمینولوژی روشن و دوم؛ عدم مراجعه مستقیم به آثار و اکتفاء به بیان مشهورات. مقاله حاضر می‌کوشد برای کشف حقیقت در مورد مسئله پژوهش (شناسائی مبتکر نظریه) با تفکیک اجزاء، این نظریه، اولاً مشخص نماید نظریه رکن رابع به چه معناست تا در گام بعدی با «مراجعه مستقیم» به آثار هر نویسنده، واضح این نظریه در مکتب شیخیه را شناسائی نماید.

### شناسائی اجزاء نظریه

در گام نخست باید به تعاریف قائلین نظریه مبنی بر آثارشان پرداخت. روشن است که بهترین مرجع برای دریافت شناختی کلی از نظریه، آثار بزرگان مدرسه کرمان و به ویژه حاج محمد کریم خان کرمانی است. مطابق آثار این گروه منظور از رکن رابع، اشاره به وجود واسطگانی است که بین مردمان عادی و امامان معصوم در هر زمان وجود دارند. برای اثبات این امر ادله‌ای اقامه شده تا از آنها روشن شود که «بعد از حجت‌های خدا واسطگانی باید باشند که دین خدا را در اطراف زمین و اشخاص عباد پهن کنند»، افرادی که بنابر توقع حضرت ولی‌عصر<sup>۲</sup> «حجت‌های حجت» یا به تعییر دیگر «حجت‌های ولی‌عهد (وصی نبی)»<sup>۳</sup> اند. «در هر عصری در دنیا هستند» و «واسطه فیض سایر مسلمان و غیر مسلمین میباشند و همه فیضها و خیرها و مددها اول بایشان میرسد و از ایشان نشر کرده بما میرسد».<sup>۴</sup>

از دیدگاه حاج محمد کریم خان کرمانی، معرفت به اصل وجود این واسطگان، همان چهارمین رکن ایمان (بعد از باورداشت خدا و پیامبر و اوصیاء) برشمرده شده است. او بر اساس برخی احادیث، رکن رابع را «محکم‌تر عروه‌های ایمان» و «اشرف از نماز و روزه و زکوه و حج و جهاد» میداند که «چون اشرف شد اهتمام بآن اعظم است و الزم»<sup>۵</sup> او این رکن

۱ برای نمونه ن.ک: مرتضی راوندی (۱۳۸۲) (ش)، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، تهران: نشر نگاه، ص ۵۰۲؛ حسن پیرنیا، و عباس اقبال آشتیانی (۱۳۸۰) (ش)، تاریخ ایران از آغاز تا انفراخ سلسله قاجاریه، تهران: خیام، ص ۸۱۷.

۲ ر.ک: محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵) (ق)، کمال الدین، ج ۲، تهران: اسلامیه، ص ۴۸۴.

۳ حاج کریم خان کرمانی، رساله رکن رابع، ص ۱۱.

۴ حاج کریم خان کرمانی، ارشاد‌العوام، ج ۴، ص ۱۳۴.

۵ حاج کریم خان کرمانی، همان، ج ۴، ص ۲۱۶.

را نه تنها در اسلام که حتی در «امم سابقه» نیز جاری می‌داند و «در هر مذهبی و دینی این چهار امر را باید شناخت و إلّا انسان به آن مذهب متدين نیست».۱ از کلیدی‌ترین اصطلاحاتی که در این فضای به کار رفته، اصطلاح «قرای [قريه‌های] ظاهره» است. این اصطلاح برگرفته از آیه هجدهم سوره سباء است که از قرار گیری «قريه‌های ظاهره» در مسیر نیل به «قريه‌های مبارکه» خبر می‌دهد و دستور به سیر در این راه می‌کند. از آنجایی که در برخی مصادر شیعی «قريه‌های مبارکه» به ائمه علیهم السلام و «قرای ظاهره» به شیعیان تاویل شده‌اند، آین آیه دلیلی برای وجود همان «وسائل» دانسته شده است. برای قرای ظاهره در این چهار چوب فکری، سلسله مراتبی<sup>۲</sup> نیز برگرفته از یک حدیث (مشهور به حدیث الخیط)<sup>۳</sup> تعریف شده است. مطابق با این ساختار، بین امام (قريه مبارکه) و مردم، به ترتیب قريه‌های: «نقبا» و «نجبا» و «ارکان» قرار دارد. برای هر کدام از نقبا و نجبا دو مرحله کلی و جزئی معرفی شده که از جمع آن‌ها مجموعاً پنج مرحله حاصل می‌آید. به جز این پنج مرحله، محمد کریم خان کرمانی سه مرحله دیگر را نیز در ابتدای سیر می‌افزاید: «شروعت، طریقت و حقیقت».۴ تنتیجاً او بین رعیت تا امام، هشت قریه ترسیم می‌کند که اگر کسی از آنها بگذرد می‌تواند به قريه‌های مبارکه (ائمه علیهم السلام) تشرّف پیدا کند:

۱. شروعت ظاهره ۲. طریقت ظاهره ۳. حقیقت ظاهره ۴. نجباً جزئی ۵. نقباً جزئی ۶. نجباً کلی ۷. نقباً کلی ۸. ارکان

حجاج محمد کریم خان، در جایی با استناد به یک حدیث<sup>۱</sup> «رسل» را «ارکان»، «نقبه» را

۱ حاج کریم خان کرمانی، همان، ج ۴، ص ۲۱؛ حاج کریم خان کرمانی، رکن رابع، ص ۱۱.

۲ محمدين على بن يابوie، كمال الدين و تمام النعمة، ج ۴، ص ۴۸۳؛ على استرآبادی(۱۴۰۹ق)، تاویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۴۶۲؛ احمدبن على طبرسی(۱۴۰۳ق)، الاحتجاج على اهل اللجاج، ج ۲، مشهد: مرتضی، ص ۳۲۷.

۳ برای این سلسله مراتب از اصطلاح رجال الغیب نیز مهره گرفته شده است.

۴ این خبر منسوب به امام سجاد علیه السلام است: «يا جابر، أو تدرى ما المعرفة؟ المعرفة إثبات التوحيد أولا، ثم معرفة المعنى ثانيا، ثم معرفة الأیوب ثالثا، ثم معرفة الإمام رابعا، ثم معرفة الأركان خامسا، ثم معرفة القباء سادسا، ثم معرفة النجاء سابعا و هو قوله عز و جل، قلْ لَوْ كَانَ الْتَّخْرُّ مَدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّيْ لَنَفَدَ الْتَّخْرُّ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّيْ وَ لَوْ جِئْنَا بِمَثْلِهِ مَدَداً»(محمدبن على علوی(۱۴۲۸ق)، المناقب، قم: دلیل ما، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۵ استعمال مراتب سه گانه: "شروعت و طریقت و حقیقت" هرچند در برخی متون حدیثی نیز به ندرت مورد اشاره قرار گرفته است(محمدبن زین الدین ابن ابی جمهور(۱۴۰۵ق)، عوالي اللالی العزیزیة فی الأحادیث الدينيه، ج ۴، قم: دار سید الشهداء، ص ۱۲۵). اما به نظر بیشتر متأثر از اصطلاح عرف می‌آید (ن.ک: محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی (ذیل اهل حق)، ص ۷۹).

۱ احمدبن على طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۲۷.

«نقبا» و «فقها» را «نجبا» معرفی می‌کند. او همچنین با تأکید بر کلمه «آمنین» در آیه فوق الذکر نتیجه می‌گیرد هر فرستاده یا ناقل روایت یا فقیهی نمی‌تواند مورد نظر باشد؛<sup>۱</sup> بلکه تنها مؤمنان حقیقی که «اقل از کبریت احمر» اند را «قرای امنی» می‌داند که «ظاهر امام» اند و «سیر در او سیر بسوی خداست». آنها یاند که معرفت ایشان تمام ارکان است و کمال ایمان و سیر در آنها امن و امان. برای هر کدام از این قریه‌ها خصوصیاتی (به ویژه علمی) نیز بیان شده است که نشان می‌دهد وجه تمایز هر قریه از قریه دیگر در چیست.<sup>۲</sup>

براساس آنچه تا کنون بیان شد، چند مؤلفه اصلی در ارتباط با ساختار نظریه رکن رابع قابل شناسائی است:

نخست: اعتنا به تقسیم‌بندی هستی‌شناسانه چهارگانه «خدا، پیامبر، امام و شیعه». این تقسیم‌بندی می‌تواند با عبارات مشابه دیگری از قبیل «توحید، نبوت، امامت و تولی» یا هر عبارات مشابه دیگری با همین جوهره بیان شود. وجه تسمیه «رکن رابع» از این تقسیم‌بندی نشأت می‌گیرد. دوم: باور به تبعیت از افرادی به مثابة «سیر در قریه‌های ظاهره»، و باور داشت سلسله مراتبی ویژه برای آن‌ها (نجبا، نقبا، ارکان) و اعتقاد به حضور دائمی این افراد در هر دوران. اما به جز این دو مورد، دو خصوصیت دیگر نیز وجود دارد که باید آن‌ها را در تحلیل چهارچوب فکری قائلین به تئوری رکن رابع مد نظر داشت. نخست: ویژگی «تعدد یا وحدت» صاحب این مقام؛ و دوم: کار کرد آنان در امت و وظيفة امت در قبال آنان. در بررسی ویژگی نخست این نکته باید روشن شود که آیا از دیدگاه باورمندان این نظریه صاحب مقام رکن رابعی (شیعه کامل) در هر زمان لزوماً شخصی خاص و یکتا است و یا آن که ممکن است در هر دورانی افراد متعددی صاحب این مقام باشند؛ به عبارت دیگر، مقام رکن رابع را باید مقامی «نوعی» به شمار آورد یا آن که در هر زمان الزاماً تنها در شخصی خاص و یکتا تعیین پیدا می‌کند؛ بر این اساس ویژگی «تعدد یا وحدت» صاحب این مقام در هر دوران مؤلفه سوم است. منظور از ویژگی آخر نیز آن است که امت چه وظیفه‌ای نسبت به سلسله مراتب یادشده دارند و متقابلاً این افراد نیز چه تکلیفی نسبت به سائرین بر عهده دارند؛ از این ویژگی نیز در مؤلفه چهارم سخن گفته خواهد شد.

۱ حاج محمد کریم‌خان کرمانی، *رشاد العوام*، ج ۴، ص ۱۷۷.

۲ همان، صص ۱۷۷-۱۷۸.

۳ همان، صص ۳۴۸-۳۶۹.

باید توجه داشت که هر چهار مؤلفه فوق الذکر، تنها در شناسائی اجزاء نظریه رکن رابع در مقام «نظری» به کار گرفته می‌شود. طبعاً این نظریه از آن رو که بُعدی عملی دارد و در واقع از نوعی سلوک معنوی (سیر در قریه‌ها) خبر می‌دهد، خواه ناخواه پیوندی عمیق با واقعیت بیرونی و «مصادیق خارجی» آن دارد که نباید از آن غافل شد. بررسی این امر در جای خود می‌تواند نکات مهم و مؤثری را نیز به ارمغان آورد، اما نگارنده به جهت رعایت اختصار محدوده کار خویش را در این مقاله تنها بر بررسی پایه‌های نظری این تئوری متمرکز می‌نماید و بررسی مصداقی آن را به مجالی دیگر وامی نهد.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی

#### مؤلفه نخست. تقسیم چهارگانه خدا، پیامبر، امام، شیعه.

علاوه بر ناشیخیانی که از دریچه مقایسه تقسیم بندی چهارگانه مورد بحث با اصول پنج گانه مذهب به نقد رکن رابع پرداخته‌اند،<sup>۲</sup> در بین شیخیه تبریز نیز می‌توان همین زاویه دید را ملاحظه کرد. میرزا عبدالرسول احقاقی در رساله توضیح واضحت احادیث عقیده رکن رابع و انتساب آن را به شیخ رد می‌کند و می‌نویسد: «رکن رابع بمرحوم شیخ ارتباطی ندارد، زائد و غلط است». او با ارجاع به رساله حیات النفس شیخ احسانی اصل این تقسیم چهارگانه را منکر می‌شود و می‌نویسد شیخ احسانی در کتاب یادشده اصول اعتقادات حقه را برپایه همان پنج اصل مرسوم شرح داده است.<sup>۳</sup>

ارجاع مدرسه تبریز کاملاً صحیح است، اما باید توجه داشت که رساله حیات النفس تنها یکی از آثار احسانی است.<sup>۴</sup> شیخ در مواردی دیگر بر ادبیات چهارگانه پیش گفته صحّه

<sup>۱</sup> صرفاً باید تذکر داد بنا بر قرائتی به نظر می‌رسد بُعد سلوکی این نظریه، یکی از مهم‌ترین علل در گرایش یافتن نظریه به تعیین در شخص واحد بوده است.

<sup>۲</sup> برای نمونه ن.ک: عزالدین رضانژاد (۱۳۸۱ش)، فرقه شناسی شیخیه و پایه، قم: دار سید الشهداء، ص ۹۵.

<sup>۳</sup> میرزا عبدالرسول احقاقی (۱۳۹۶ق)، رساله توضیح واضحت، تبریز: نشریات مجلس تفسیر قرآن و نشر فضائل آل محمد(ع)، ص ۱۵؛ همان، التحقیق فی مدرسة الاوحد، ج ۱، ص ۱۷۱.

<sup>۴</sup> شیخ احمد احسانی (۱۳۹۶ق)، حیات النفس، ترجمه سید کاظم رشتی، تبریز: انتشارات مکتب شیعیان، صص ۴-۳.

<sup>۵</sup> به عبارت دیگر برای شناسایی اعتقاد شیخ احسانی و سید رشتی در این باب، باید به کل آثار آن‌ها نگریست. به این نکته نیز باید تذکر داد که بی‌شک حامیان نظریه رکن رابع نیز به مابه الامتیاز تقسیم پنج گانه نسبت به چهارگانه یعنی: «عدل و معاد» باورمندند و ظاهراً فقط در نحوه تقسیم بندی اصول دین آن‌ها را در ذیل عنوانین دیگر (اولی از صفات خدا و دومی لازمه ایمان به نبی) جای داده‌اند. (ن.ک: حاج محمد کریم خان کرمانی [بی‌تا]، ارشاد العوام، ج ۱، قسمت ۱، مطلب ۳. لذا ظاهراً اصل نزاع در تعداد اصول دین بیشتر به نزاعی لفظی می‌ماند که استناد به آن دلیلی معنی‌بود.

می‌گذارد و اعتنای خود به این تقسیم‌بندی را نشان می‌دهد. مثلاً در ذیل عبارت «واباب الإیمان» در شرح زیارت جامعه کثیره، به اجزاء معرفت (به عنوان یکی از بواطن ایمان) می‌پردازد. او در این بخش، معرفت شیعه امام (و البته معرفت دشمنان ائمه علیهم السلام) را جزئی از اجزاء معرفت معرفی می‌کند و آن را در کنار معرفت خدا و رسول و امام قرار می‌دهد<sup>۱</sup> و معرفت «شیعه» را با بحث «شعاعیت» شیعه برای شمس امام پیوند می‌زند. او همچنین مبتنى بر برخی اخبار،<sup>۲</sup> شیعه را حرف چهارم اسم اعظم معرفی می‌کند که بدون تحصیل معرفت بدان معرفت کامل به اسم اعظم فراهم نمی‌آید:

إن العاقل العارف بما نقول إذا رأى المؤمن من شيعتهم واستبطن أحواله في  
إعتقاده وفي أعماله وأقواله وأحواله عرف أللّه إللّا الله وحده لا شريك له  
وأنّ محمداً صلّى الله عليه وآله عبده ورسوله وأنّهم حجّ اللّه على خلقه و  
امناوه على سره لأنّهم أئي الشيعة هم الحرف الرابع من الإسم الأعظم و لاتحصل  
المعرفة التامة إلّا بالإسم التام...<sup>۳</sup>

مشابه با همین عبارت را در نگاشته‌های دیگر شرح چون شرح فوائد<sup>۴</sup> و رساله قطیفیه<sup>۵</sup> نیز می‌توان سراغ گرفت. او در رساله سید محمد بکاء نیز به اقتضای نقل روایتی از امام رضا - علیه السلام - در مورد رابطه «بسم اللّه الرحمن الرحيم» با اسم اعظم،<sup>۶</sup> ارکان اسم اعظم الهی را چهار رکن بر می‌شمارد: «الْتَّوْحِيدُ الْحَقُّ، الْقَائِمُ بِهِ، الْحَافِظُ لَهُ، التَّابِعُ فِيهِ».<sup>۷</sup> او این چهار رکن را به اعتبار صفاتشان بر روی بسم اللّه الرحمن الرحيم، تطبیق می‌دهد و سپس با نقل حدیث زیر شیعیان را رکن چهارم اسم اعظم (=التابع فیه) به اعتبار ذات معرفی می‌کند:

۱ شیخ احمد احسانی (۱۴۰۴ق)، شرح الزیاره، ج ۱، بیروت: دارالمفید، صص ۵۶-۵۷.

۲ برای نمونه ن.ک: محمدبن یعقوب کلینی (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۴۸۴.

۳ شیخ احمد احسانی، همان، ج ۱، صص ۱۴۴-۱۴۵.

۴ شیخ احمد احسانی (۱۴۳۰ق)، جوامع الكلم، ج ۱، بیروت: الامیره، شرح الفوائد، ص ۳۳۰.

۵ شیخ احسانی این رساله را در پاسخ به سوالات شیخ احمد بن صالح بن طوق قطیفی نگاشته و با دیگر رساله قطیفیه - در پاسخ به همین فرد درباره ده مستله، چاپ شده در جلد دوم جوامع الكلم (در ضمن رساله‌های حکمیه) - ناید اشتباه شود. شیخ احمد احسانی (۱۴۳۰ق)، رساله قطیفیه: جوامع الكلم، ج ۸، بیروت: الامیره، ص ۶۱۸. گفتنی است این عبارت مورد استناد بزرگان مدرسه کرمان قرار گرفته و آن را اشاره به رکن رابع قلمداد نموده‌اند: حاج زین العابدین ابراهیمی در پاورقی این کتاب چنین نگاشته است: «فیه الاشارة الى الرکن الرابع و انه من المیشاق الماخوذ من الانسان في الذر و انا العبد زین العابدین» (همان).

۶ محمدبن جریر طبری (۱۴۱۳ق)، دلائل الامامة، قم: بعثت، ص ۴۳۰.

۷ شیخ احمد احسانی (۱۴۳۰ق)، حواب السید محمد البکاء: جوامع الكلم، ج ۲، بیروت: الامیره، ص ۴۰۱.

«فلاول لا اله الا الله و الثاني محمد رسول الله و الثالث نحن و الرابع شيعتنا». <sup>۱</sup>  
همچنین در بخشی از رساله رشتیه، <sup>۲</sup> در بیان اسرار حروف می‌نویسد:

«اعلم أن الحروف لها في الإطلاق في كل مقام معنى، يعرف بسياق الكلام، فالحروف العاليات الصور العلمية والأركان الأربع التي بنى عليه الإسلام: «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر» والأربعة التي قام بها الوجود «التوحيد و النبوة و الامامة و الشيعة» والأربعة التي دار عليها الوجود «الخلق و الرزق و الحياة و الممات»...».<sup>۳</sup>

موارد فوق الذکر برای اثبات اعتنای شیخ به اصل تقسیم‌بندی چهارگانه پیش گفته به نظر کافی می‌رسد، اما در عین حال باید دقت داشت که ظاهراً شیخ در هیچ‌جا از اصطلاح «رکن رابع ایمان» استفاده نکرده است و فاصله قابل توجهی بین موارد نقل شده از شیخ با اصطلاح پسین وجود دارد.

سید کاظم رشتی نیز به تقسیم‌بندی چهارگانه مورد گفت و گو توجه داشته است. او در رساله الحجۃ البالغة ایمان را مبتنی بر چهار رکن می‌داند:

«فاعلم أن الإيمان لا يقوم إلا بأربعة أركان، الركن الأول: الإقرار بالتوحيد وهو قول لا إله إلا الله مصدقاً مسلماً و الركن الثاني: الإقرار بالنبوة وهو قول محمد رسول الله صلى الله عليه و آله و الركن الثالث: الإقرار بالولاية وهو قول أن علياً ولی الله و الأئمة من ولده أولياء الله (ع) و الركن الرابع: الشيعة وهو المشار إليهم في أحاديث الأئمة و أخبارهم بـ«أوالی من والوا و أعادی من عادوا و أصحاب من جانبوا» و ما ورد في معنى النواصب أنهم ينصبون العداوة لشيعتنا و هذه أبواب أربعة لا يصلح آخرها إلا بأولها و لا أولها إلا بآخرها، ضل أصحاب الثلاثة و تاهوا فيها بعيداً».<sup>۴</sup>

سید کاظم در توضیح رکن چهارم، آن را بر بحث «نولی و تبری» انطباق می‌دهد و در تبیین جایگاه این رکن تأکید می‌کند که اگر کسی «توحید و نبوت و ولایت» را معتقد باشد

۱ شیخ به منبع روایت اشاره‌های نکرده است.

۲ در پاسخ به سوالات ملا علی گیلانی تألیف شده است (شیخ احمد احسانی (۱۴۳۰ق)، رساله الرشتیه: جوامع الکلم، ج.۸، بیروت: الامیره، ص ۳۱۴).

۳ همان، ج.۸، ص ۳۵۵.

۴ سید کاظم رشتی (۱۴۳۲ق)، رساله الحجۃ البالغة: جواهر الحكم، ج.۷، بصره: الغدیر، ص ۱۵۴.

اما به «شیعه» اقرار نکند، ایمانش به سه رکن نخست سودی نخواهد داشت:  
 «من أقر بالتوحيد والنبوة والولاية ولم يقر بالشيعة فلا ينفعه إيمانه بالتوحيد والنبوة والولاية ويكون أخسر مقاماً وهو في أسفل درك من الجحيم كما كان منكر الولاية ومنكر التوحيد والنبوة كذلك».<sup>۱</sup>

سید کاظم علاوه بر این که به روایت ارکان چهار گانه اسم اعظم اشاره می‌کند<sup>۲</sup> در کتابی که در شرح خطبه طنتجیه<sup>۳</sup> نگاشته است، ارکان چهار گانه خانه کعبه را بر ارکان چهار گانه میثاق عالم ذر تطبيق می‌دهد و رکن چهارم آن را مربوط به شیعه می‌داند.<sup>۴</sup> او همچنین در یکی از مواضعش تنها اقراری را نافع به حال اشخاص می‌داند که حاوی چهار مضمون باشد: اقرار به توحید(لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)، به نبوت (محمد رسول الله صلی الله علیه و آله)، به امامت (امیر المؤمنین و یازده فرزند پاکشان و حضرت صدیقه (علیهم السلام)) و اقرار به: «والى من والوا و اعادى من عادوا و اجانب من جانبو». او این چهار رکن را «بیت النجاه و بیت المعمور بالعلم» می‌داند و می‌نویسد:

«لَا يخفى ان الإقرار بالرکن الرابع هو بعينه كالإقرار بالرکن الاول الذي هو لاء الله  
 لاء الله و هو كالرکن الثاني و الثالث و كذلك لا يكون لاء الله لاء الله ولا ينفع  
 لاء بالرکن الرابع...».<sup>۵</sup>

او سپس با بیان این نکته که معرفت واجب خدا، جز از طریق این سه مقام (شیعه، امام، پیامبر) امکان‌پذیر نیست، بر شعاع بودن شیعیان برای امام تأکید می‌کند و می‌نویسد:  
 «من انکر الشیعة فقد انکر الامام عليه السلام و من انکر الامام عليه السلام فقد  
 انکر رسول الله(ص) و من انکر الرسول فقد انکر الله فمن انکره تعالیٰ کفر و

۱ سید کاظم رشتی(۱۴۳۲ق)، رسالت الحجۃ البالغة، همان جا.

۲ سید کاظم رشتی(۱۴۳۲ق)، شرح خطبه طنتجیه جواهر الحكم، ج ۵، بصره: الغدیر، ص ۲۹۱.

۳ خطبہ معروف به طنتجیه منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام است. این خطبہ در منابعی چون مشارق انوار الیقین حافظ رجب بررسی نقل شده است. رجب بررسی(۱۴۱۲ق)، مشارق انوار الیقین، بیروت: موسسه الاعلمی، ص ۱۶۷.

۴ «فالرکن الأول بیازاء "الست بریکم" وهو سبحان الله والرکن الثاني بیازاء "ومحمد نبیکم" وهو الحمد لله والرکن الثالث بیازاء "علی ولیکم والائمه الأحد عشر من ولدہ وفاطمة سلام الله علیها وعلیهم أولیاؤکم وأمناؤکم" وهو لا إله إلا الله الاتراه اثنی عشر حرفاً والرکن الرابع بیازاء أولی من والوا وأعادی من عادوا وهو الله أكبر، والمجموع تمام الاسم الاعظم وهو قول مولانا الكاظم عليه السلام "إن الاسم الأعظم أربعة أحرف الحرف الأول لا إله إلا الله والحرف الشانی محمد رسول الله علیها السلام والحرف الثالث نحن والحرف الرابع شیعتنا" ...» سید کاظم رشتی، شرح طنتجیه، جواهر الحكم، ج ۵، ص ۴۱۰.

۵ سید کاظم رشتی(۱۴۳۲ق)، موعظ شهر رمضان ۱۲۵۷: جواهر الحكم، ج ۱۵، بصره: الغدیر، صص ۲۵۶-۲۵۷.

من انکر الشیعة کفر و من کفر تخلد فی نار سقر ابد الابد و دهر السرمد». <sup>۱</sup>

نمونه مهم دیگر از آثار سید کاظم، کتاب شرح القصیده اوست که از آثار پر رمز و راز و جزء آخرین کتب تالیفی وی به شمار می‌رود.<sup>۲</sup> او در شرح بیت نهم قصیده در توضیح «پرده‌ها و حجاب‌های نورانی» چنین تعبیر می‌کند: پرده‌های نورانی بعد از فروآمدن به عالم حسّ ظاهری (مقام اختلاف) در پرده‌ای سبز رنگ نازل می‌شوند که روی این پرده سه عبارات منقوش است: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، أَلَّهُ وَصَاحِبُهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ وَالْأَنْوَارِ» او هر کدام از این سه عبارت را ذکر یک حلقه در زیر یکی از پرده‌های مراتب علیاً معرفی می‌کند که آن سه پرده در این پرده سبز رنگ ظاهر و جمع شده‌اند. او سپس می‌نویسد:

وَالظَّاهِرُ هُوَ الرَّابِعُ وَهُوَ خَلِيفَةُ الْخَلِيفَةِ وَحَجَّةُ الْحَجَّةِ وَنُورُ الْمَحْجَّةِ وَالرَّكْنُ الرَّابِعُ وَالنُّورُ السَّاطِعُ وَالبَرِّ الْلَامِعُ وَكُلُّ نَقْشٍ دَلِيلٌ سَطْرٌ وَالْمَجْمُوعُ دَلِيلُ الْجَامِعِ وَهُوَ حَامِلُ أَسْرَارِ الْثَلَاثَةِ وَالْجَامِعُ لِلَّادِكَارِ الْثَلَاثَةِ وَالظَّاهِرُ بِالْأَطْوَارِ الْثَلَاثَةِ وَهَذَا السَّطْرُ دَلِيلُ الْمُرْشِدِ الْكَاملِ وَالشَّيْخِ الْعَادِلِ الْبَاذِلِ مَظْهَرُ الْأَنْوَارِ وَمَهْبِطُ الْأَسْرَارِ وَدَلِيلُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ.<sup>۳</sup>

بر این اساس سید مقامات را چهار مقام می‌داند: مقام توحید خالص (در لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)، مقام نبوت مطلقه (در مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) و مقام ولایت عامه (در أَلَّهُ وَصَاحِبُهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ) و مقام چهارمی که آن را چنین معرفی می‌کند:

وَمَقَامُ الشَّيْخِ الْكَاملِ وَالْمُرْشِدِ الْوَاصِلِ وَالدَّلِيلُ عَلَى تَلَكَ الْمَعَاهِدِ وَالْمَراحلِ الْمَوْصَلُ لِلْفَانِي فِيهِ إِلَى أَشْرَفِ الْمَقَاصِدِ وَهُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ وَالْبَابُ الْأَرْشَدُ وَالطَّرِيقُ الْأَقْصَدُ وَالْعَالَمُ الْمَسْدَدُ مَأْوَى الْفَخَارِ وَمَثْوَى الْحُكْمِ وَالْأَتَارِ وَبَقِيَّةُ الْبَقِيَّةِ مِنَ الصَّفَوَةِ الْأَخِيَّارِ حَامِلُ الْعِنَايَةِ الْأَزْلِيَّةِ لِلْأَبْرَارِ وَالْأَشْرَارِ مَصْدِرُ الْعِلُومِ وَالْأَسْرَارِ وَمَهْبِطُ الْفَيْوِضَاتِ وَالْأَنْوَارِ وَبِهِ تَقْمَ الْأَرْكَانُ وَيَعْتَدِلُ الزَّمَانُ وَيَسْتَقِرُ الْخَيْرُ وَالنُّورُ لِأَهْلِ الإِيمَانِ حَمْلَةُ الْقُرْآنِ وَالْفِرْقَانِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَسَلَّمَ.

۱ سید کاظم رشتی (۱۴۳۲ق)، مواضع شهر رمضان ۱۲۵۷: جواهر الحکم، ج ۱۵، بصره: الغدیر، ص ۲۵۹.

۲ سید این کتاب را در جمادی الاولی ۱۲۵۸ق نگاشته است. (ر.ک: سید کاظم رشتی (۱۲۶۹)، شرح القصیده، خطی، تهران: نسخه شماره ۷۳۱۰ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ص ۲۳۰). آن گونه که از مقدمه این کتاب مشخص است، رشتی این کتاب را بنا به خواهش یکی از وزرای دولت عثمانی به نام ابوالفتوح علی رضا پاشا در شرح قصیده لامیه ۳۲ بیتی عبدالباقي افندی گفته است.

۳ سید کاظم رشتی، شرح القصیده، ص ۱۰۸.

اله و صحبه و خلفائه و خلفائه أصحاب الحق والإيقان».١

همانطور که مشخص است، در این اثر<sup>۲</sup> علاوه بر این که سید کاظم رشتی به تقسیم چهار گانه دلالتی روشن می‌کند، از لفظ «رکن رابع» نیز استفاده برده است. او این اصطلاح را در کنار اصطلاحات معناداری چون «خلفیة الخليفة، حجة الحجة، نور المحبة، نور ساطع، بدر لامع، مرشد كامل، شیخ عادل باذل، مظہر الانوار، مهبط الاسرار، دلیل الجنه و النار، مرشد واصل، دلیل به معاهد، رساندۀ افراد فانی در او به امام عليه السلام» به کار برده است.

به جز آنچه بیان شد، حاج ابوالقاسم ابراهیمی (از بزرگان مدرسه کرمان) نیز دو نامه از سید رشتی خطاب به حاج محمد کریم خان کرمانی نقل کرده و تأکید کرده است اصل آن به خط سید کاظم نزد وی محفوظ است که در آنها اصطلاح رکن رابع، تأکید بر نقش آفرینی شیخیان در ظهور این رکن و لزوم تحمل مشکلات در اشاعه آن را می‌توان ملاحظه نمود.<sup>۳</sup>

#### مؤلفه دوم- سلسله مراتب قرای ظاهره

پس از روشن شدن میزان اعتمنا و اهتمام شیخ احسانی و سید رشتی به تقسیم بندی چهار گانه، در این قسمت به دنبال این مطلب خواهیم بود که آیا سلسله مراتبی که در آثار شیخیه کرمان مبتنی بر آیه ۱۸ سوره سباء و حدیث الخیط برای قرای ظاهره بیان شده ریشه در آثار این دو دارد یا خیر؟

شیخ احسانی در موارد متعددی از آثارش بر «حدیث الخیط» و سلسله مراتب اشاره کرده است. او در ذیل عبارت «و جعلني من خیار مواليکم» شرح الزیاره، منظور از بهترین موالیان را بدین شکل تبیین می‌نماید:

«القسم الاول من خیار الشیعه: الابدال و هم النقباء فی حدیث علی بن الحسین علیه السلام، و القسم الثاني: النجباء.. و فی بعض احادیثنا سَمِّوْا (ع) الاول بالخصیصین و الثاني بالخواص و سماهم علی بن الحسین علیهم السلام بالنقباء و النجباء».٤

بنابراین در نگاه شیخ احسانی ترتیب مقامات «ارکان، نقبا و نجبا» ترتیبی پذیرفته شده

۱ سید کاظم رشتی، شرح القصیده، ص ۱۰۸.

۲ در همین کتاب مدارک دیگری نیز می‌توان در این زمینه ارائه کرد. مثلاً ر.ک سید کاظم رشتی، شرح القصیده، ص ۵.

۳ ابوالقاسم ابراهیمی، فهرست کتب مشایخ عظام، ج ۱، صص ۷۵-۷۶؛ صص ۷۸-۸۰ گفتنی است انتساب این دو نامه به سید رشتی از حیث فاصله زمانی انتشار آنها مورد تردید قرار گرفته است.

۴ شیخ احمد احسانی، شرح الزیارة الجامعۃ الکبیرۃ، ج ۳، ص ۱۵۲.

است. او از نقبا با الفاظی چون «ابدال یا خصیصین» و از نجبا با تعبیر «خواص» یاد می‌کند و مثال‌هایی برای آن بیان می‌کند<sup>۱</sup> و معرفت ارکان قائم، نقبا و نجبا شیعه را از عوامل فوز بر می‌شمارد.<sup>۲</sup> درباره تعداد آن‌ها نیز اظهار نظرهایی محتاطانه می‌کند. او متذکر می‌شود که برخی اعداد که در این مورد رواج دارد برگرفته از متون عامه (اهل سنت) یا متصوفه است و تنها به ملاحظه یک حدیث،<sup>۳</sup> احتمال سی نفره بودن گروه نقبا را مطرح می‌کند.<sup>۴</sup> پس از احسائی، رشتی نیز با اشاره به آیه هجدهم سوره سباء و با ارجاع به غیبت امام عصر (عجل الله فرجه) بر لزوم وجود نواب امام تاکید می‌کند و دلائلی را اقامه می‌کند.<sup>۵</sup> او فقهرا را نواب امام و مصدق قرای ظاهره می‌داند و مجتهد منصوب از جانب امام را «حاکم بر خاص و عام، مرجع کل ائمه» و «اول مرتبه قرای ظاهره بجهت سیر بسوی قریه مبارکه» معرفی می‌کند و چنین شخصی را با القابی مانند: «راعی رعایای امام و مومن مرضی، حاکم مقتضی، صاحب ریاست عامه و تاج سلطنت خاصه» می‌ستاید.<sup>۶</sup> او به وجود افرادی بالامرتبه تر اذعان می‌کند و آنان را « محل نظر امام» و موجببقاء ارض و دفع بلاز دیگران و در یک کلام «واسطه غیض» در تمام عنایات می‌داند.<sup>۷</sup> او شیعیان مخلصی را که مصدق قریه‌های ظاهره‌اند به منزله «باب ائمه» علیهم السلام می‌داند که وجود آنان در هر زمانی ضروری است.<sup>۸</sup>

رشتی در مورد وجه تسمیه «ابدال» چونان استاد خود،<sup>۹</sup> این لفظ را ناظر به جایگزینی هماره آنان و کم نشدن از تعداد آنان می‌داند، علاوه بر این، او وجهی دیگر نیز می‌افزاید و ابدال را در واقع «ابدال الاوصیاء» معرفی می‌کند که در دوران غیبت یا دوری از امام معصوم بدل اویند.<sup>۱۰</sup> در مورد تعداد این افراد نیز مشابه با احسائی تنها چهار نفر بودن ارکان و سی نفر

۱ در رسالت طاهریه، سلمان فارسی را از ابدال (نقبا و خصیصین) می‌خواند: شیخ احمد احسائی (۱۴۳۰ق)، رسالت طاهریه: جوامع الکلام، ج ۹، بیروت: الامیره، ص ۶۴۱

۲ شیخ احمد احسائی، همان، ج ۳، ص ۲۵۷.

۳ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۴۰.

۴ شیخ احمد احسائی، همان.

۵ سید کاظم رشتی (۱۴۳۲ق)، رسالت فی جواب بعض اذکیاء فارس، جواهر الحكم، ج ۹، بصره: الغدیر، ص ۲۸۸.

۶ سید کاظم رشتی (۱۴۳۲ق)، رسالت در جواب بعض اهل اصفهان جواهر الحكم، ج ۹، بصره: الغدیر، ص ۱۸۹.

۷ سید کاظم رشتی، همان، ج ۹، ص ۲۶۳.

۸ سید کاظم رشتی، همان، ج ۹، ص ۲۷۷.

۹ شیخ احمد احسائی، شرح الزیارتة الجامعۃ الكبیرة، ج ۳، ص ۱۵۲.

۱۰ سید کاظم رشتی، همان، ج ۹، ص ۲۶۴. «... و هم الأبدال يعني ابدال الأوصياء عليهم السلام عند الغيبة والبعد يبيّنون عنهم عليهم السلام و يؤدون إلى شيعتهم و ربما يقال أنهم هم الثلاثون الذين مع القائم عليه السلام... و الظاهر انهم في كل وقت اذا مات واحد منهم جيء بالأخر بدلا منه».

بودن نقبا را تأیید می کند.<sup>۱</sup>

بر آنچه گفته شد، عبارات شرح القصیده را نیز می توان اضافه کرد. او ذیل بیت دهم الفاظی چون: «آستانه، باب الباب، حجاب الحجاب، رساننده به احباب، الدليل الى الدليل، السیل الى السیل، الحجة من الحجة، الداعی الى الخليفة» را در کنار هم می نهد و آن را با صفات بر جسته ای می ستاید، صفاتی چون: «رکن وثيق، مرشد، حجاب الظہور، رکنی که مردم به آن پناه می برنند، قطبی که ایام به گرد آن می چرخد، سلطان عام، نجات دهنده غرق شوندگان، معز الاولیاء مذل الاعداء، جامع الكلم على التقوی، حاکم بر رعیت، خلیفة الامام، نگاهدارنده پناه برندگانش از شر و سوساس خناس، الكلمة العليا، شجرةالتقوی، کسی که اگر نبود اثار نبوت از بین می رفت، عالمبیغیر تعلم، عارف اسرار وجود، عالم به اسرار، عروة وثقی، نور اعلی». سید همه این صفت را در کنار صفت «قریبة ظاهرة» قرار می دهد و تاکید می کند که این فرد، حاکمی است که هر کس او را انکار کند کافر شده است.<sup>۲</sup> و عنایت (فیض) از غوث(امام زمان) تنها به او متوجه می شود و از او به غیر او می رسد.<sup>۳</sup> او سه گروه را در این مجموعه تعریف می کند که به ترتیب مقام عبارتند از: ارکان چهار گانه،<sup>۴</sup> نقبا(ابدا) سی نفره – که هریک انسان کامل و بشر واصلند که نفس ناطقہ قدسی در او ظاهر شده است<sup>۵</sup> – و نجبا که «علماء اعلام، امناء، قوام، حفاظ، حکام، مکلفین به حفظ دین» اند.<sup>۶</sup> او بر پایه «حدیث الخیط» تاکید می کند جز مراتب مذکوره در این حدیث گروه دیگری وجود ندارند.<sup>۷</sup> او برای هر کدام از این سه دسته خصوصیاتی را نیز برمی شمارد.<sup>۸</sup>

مشخص است که سید در شرح قصیده<sup>۹</sup> در مورد سلسله مراتب قرای ظاهره چه در اصل

۱ سید کاظم رشتی (۱۴۳۲ق)، رساله در جواب بعض اهل اصفهان جواهر الحكم، ج ۹، بصره: الغدیر، ص ۲۶۵.

۲ سید کاظم رشتی، شرح القصیده، صص ۱۰۹ - ۱۱۰.

۳ همان، ص ۱۱۰.

۴ ارکان عرش و ملائکه چهار گانه و چهار پیامبر زنده: عیسی و خضر و الیاس و ادریس را تحت این عنوان نام برده است(همان، ص ۱۱۳).

۵ همان، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

۶ همان، ص ۱۱۲.

۷ استدلال او چنین است که اگر گروه دیگری بود که در تشریع یا تکوین دین مدخلیتی داشت، حتماً در حدیث ذکر می شد. (همان، ص ۱۱۳).

۸ برای نقبا از دو نیابت همزمان علم و قدرت از جانب ولی مطلق (امام زمان) یاد می کند؛ ارکان را مسلط بر نقباء معرفی می کند و نجبا را تنها حامل علم (نیابت نخست) می داند. همان، ص ۱۱۱.

۹ در بخش های دیگری از شرح القصیده نیز بعضاً به این صفات اشاره شده است، مثلاً همان، صص ۴۳۲ - ۴۳۳.

تقسیم‌بندی (ارکان، نقبا، نجبا) و چه در خصوصیات فرعی آن، بسیار مشابه با نظریه رکن رابع در قرائت کرمانی سخن گفته است.

مورد دیگری که جا دارد به آن اشاره شود، بخشی از نامه سید رشتی است که حاج کریم خان کرمانی در مقدمه رسالت تیر شهاب – که در ردّ باب نوشته – آن را نقل کرده و مدعی است به خط و به مهر سید نزد وی موجود است:

«...اتصال خلق یعنی شیعه بغوث اعظم [امام دوازدهم] جعلنی اللہ فداه و علیه و علی آبائه السلام بعد از سیر در چند قریه است از قرای ظاهره. اول در قریه اولی در قوس صعود و آن اصحاب شریعت از اهل مجادله است و اصحاب طریقت و حقیقت بحسب مطابقه این عالم، دویم در قریه ثانیه و آن نجباً یعنی ادنی حملة علوم و اسرار...، و سیم در قریه ثالثه و آن نقبایند یعنی ادنی... و چهارم در قریه رابعه و آن نجباً یعنی اعلی و ایشان همین نقبایند در مقام کلیه یعنی نزد ظهور اسم اعظم اعظم اعظم، پنجم در قریه خامسه و آن نقبایند یعنی اعلا... ششم در قریه سادسه و ارکانت...، چون در این قری سیر خود را تمام نموده آنگاه بغوث اعظم اتصال بهم رساند و يفعل ما يشاء في الاكوان...».<sup>۱</sup>

محتوای این نامه نیز از باورداشت سید به سلسله مراتب قرای ظاهره مشابه با قرائت شیخیه کرمانی پسین حکایت می‌کند.

### مؤلفه سوم - تعدد یا وحدت رکن رابع

مؤلفه سوم یکی از جنبالی‌ترین مباحث مرتبه با تئوری رکن رابع است و در بین شیخیه نیز اختلافاتی شدیداً عمیق را پدید آورده است. به خصوص آن که زوایایی از این موضوع با تئوری «وحدة ناطق» نیز مرتبط است و از آن مدخل نیز قابل بی‌گیری است. بررسی نظریه «وحدة ناطق» خود مجالی مجزا می‌طلبد اما به صورت مجمل و در حدّ حوصله این نوشتار باید در این حد اشاره کرد که نظریه مزبور بدان معناست که در هر عصری لزوماً تنها یک نفر باید ناطق باشد و دیگران در برابر او و به نسبت او صامت قلمداد می‌شوند. از این رو در دوران پیامبر تها او، در دوران پس از پیامبر تها امام هر زمان و در دوران غیبت نیز تنها «نائب خاص امام» و «باب اعظم او» ناطق است و دیگران در برابر او باید صامت باشند.<sup>۱</sup> البته

۱ حاج محمد کریم خان کرمانی، تیر شهاب در راين باب، تهران: نسخه خطی شماره ۲۰۶۴، کتابخانه مجلس، ص ۴۵-۵۲.

۱ حاج ابوالقاسم ابراهیمی، فهرست کتب مشایخ عظام، ج ۱، ص ۹۹.

ممکن است که بنا بر مصالح زمان، ناطق در دوران غیبت فردی از مراتب پایین‌تر (نقاب)، نجبا، یا حتی علمای مراتب بعد) باشد و او هر که باشد، مقام باطنی اش برای همگان مشخص نیست.<sup>۱</sup> مشابه با نزاع پیرامون واضح نظریه رکن رابع، در مورد این نظریه نیز اختلاف است. برخی از غیرشیخیان آن را به شیخ احسائی نسبت می‌دهند.<sup>۲</sup> در بین شیخیان نیز برخی آن را به شیخ احسائی<sup>۳</sup>، برخی به حاج محمد کریم خان کرمانی<sup>۴</sup> و برخی نیز به پسر او حاج محمد خان کرمانی نسبت می‌دهند.<sup>۵</sup>

۱ مروج اصلی این نظریه حاج محمد خان کرمانی (پیشوای دوم شیخیه کرمان) است که در آثارش بارها بدان پرداخته و برای آن دلالتی اقامه کرده است. او ناطق را کسی می‌داند که «تأسیس اساس» می‌کند (محمد خان کرمانی، رساله احتجاجی، ص ۲۰) و تأکید می‌کند که در دوران غیبت امام، شخص «نائب خاص امام» مخفی است و برای عموم مردمان شناخته نمی‌شود. (حاج محمد خان کرمانی، مجموعه الرسائل، رساله فی حواب شیخ حسن المزیدی، کرمان: سعادت، ص ۷۹). لذا «ناطق» در دوران غیبت ممکن است شخص نائب خاص باشد که خویشتن را به مقام واقعی اش معرفی نمی‌کند یا آن که بنا به اقتضای زمان شخصی دیگر از مراتب پایین‌تر (نقاب، نجبا، یا حتی از علمای لايهای بعدی) ناطق باشد. او تأسیس اساس می‌کند و دیگران باید در برای او صامت باشند. بنابراین مقام حقیقی و باطنی ناطق هرگز در دوران غیبت برای همگان روش نمی‌شود. ناطق هر کسی با هر مقامی که باشد، به هر حال در هر دوران تنها یک نفر است. این نظریه واکنش‌های فراوانی را برانگیخته است و اراء متفاوتی در مورد آن پدیدار شده است: شیخیان تبریز این دو بحث (کن رابع و حدت ناطق) را عاملً یک بحث و هر دو را باطل می‌دانند، شیخیان کرمان طبعاً هر دو را صحیح می‌دانند، شیخی‌های باقری رکن رابع (نوعی) را صحیح و حدت ناطق را عقیده‌ای باطل معرفی می‌کنند (ن. ک: همدانی، دره نجفیه، ج ۲، ص ۴۸ - ۴۹).

۲ عموماً مبتنی بر شرح شیخ احسائی بر عبارت «و شاهدکم و غایبکم» در کتاب شرح الزیارت این استناد صورت می‌گیرد.

۳ ن. ک: علی‌اکبری‌اقری (زمستان ۱۳۸۹ش)، «آرای کلامی شیخیه»، معرفت کلامی، ش ۴، ص ۵۱. این مقاله بر اساس مدرک پیش‌گفته شیخ را قائل به رکن رابع شخصی معرفی کرده است. حال آن که به نظر می‌رسد که در مورد دلالت عبارت شیخ به قضیه وحدت ناطق، حق با میرزا موسی احراقی باشد چرا که متن شیخ احسائی در این فقره ظاهرًا دلالتی روشنی به نظریه وحدت ناطق ندارد بلکه می‌توان آن را منحصر به بحث «ناطق و صامت» در مورد آئمه علیهم السلام دانست.

۴ مثلاً حاج محمد خان کرمانی نیز به شرح شیخ بر عبارت «و شاهدکم و غایبکم» استناد می‌کند. (حاج محمد خان کرمانی، مجموعه الرسائل، رساله فی حواب شیخ حسن المزیدی، ص ۸۰). در مقابل دلالت آن به نظریه «وحدة ناطق» مورد نقد میرزا موسی احراقی قرار گرفته است. (ن. ک: میرزا موسی اسکوئی (۱۳۹۲ش)، ظرف احراقی الحق، ترجمه محمد عیدی خسروشاهی، ج ۱، تهران: روشن ضمیر، ص ۳۰۹) به نظر می‌رسد که در این مورد حق با میرزا موسی احراقی است چون متن شیخ احسائی در این فقره ظاهرًا دلالتی روشنی به نظریه وحدت ناطق ندارد بلکه می‌توان آن را منحصر به بحث «ناطق و صامت» در مورد آئمه علیهم السلام - دانست.

۵ مدرسہ تبریز عموماً در تعریف رکن رابع همان تعریف وحدت ناطق را ارائه می‌دهند و مبتکر آن را حاج محمد کریم خان کرمانی می‌دانند (در. ک: میرزا عبدالرسول احراقی (۱۳۴۳ق)، حقائق شیعیان، تبریز: رضائی، صص ۲۶ - ۲۷) البته به همین دلیل معمولاً از طرف باقریان برای انکار موضوع رکن رابع مورد نقد قرار می‌گیرند.

۶ شیخیان باقری بر این باورند که پایه‌گذار این نظریه حاج محمد خان کرمانی بوده است و اثار مشایخ پیشین شیخیه (یعنی شیخ احسائی و سید رشتی و حاج محمد خان کرمانی) به کلی از این نظریه خالی است. میرزا محمد باقر همدانی در کتب و رسائل مختلفی به این بحث پرداخته است و شدیداً حاج محمد خان کرمانی را بر وضع این ایده تا سرحدی نزدیک به تکفیر نقد کرده است. (میرزا محمد باقر همدانی، دره نجفیه، ج ۲، ص ۴۵) میرزا همدانی در رساله ایضاً تأکید می‌کند که اگر چه این قول کفر است، لزماً قائل آن کافر نیست: «مادام که احتمال بدhem خروج کسی را از ضرورتی از ضروریات دین الهی از روی جهل و نادانی یا از روی غفلت و سهو، اگر چیزی درباره او بگوییم جهل او را اظهار می‌کنم یا غفلت و سهو او را بیان می‌کنم و خروج او را از ضرورت واضح می‌کنم و تکفیر او را نمی‌کنم تا بدانم که خروج او از ضرورت از روی علم و عمد است» (میرزا محمد باقر همدانی، رسائل ۳، ص ۵).

بنا بر آنچه بیان شد می‌توان در مقام نظری دو قرائت «متعدد» یا «واحد» از رکن رابع را فرض کرد. در قرائت نخست صاحبان مقام رکن رابع افرادی متعددند که به عنوان قرای ظاهره، در سیر حرکت مردمان به سوی قریئه مبارکه امام قرار دارند و در قرائت دوم شخصی که در مقام رکن رابع قرار دارد شخصی است که «تأسیس اساس» می‌نماید، ظاهر است و لزوماً یکتا است.

فارغ از بررسی این نکته که آیا نظریه «وحدت ناطق» ملازم قرائت دوم (قرائت شخصی و واحد از مقام رکن رابع) است یا خیر، این دو برداشت را می‌توان مفروض گرفت. باید توجه داشت در آثار قطعی الاتساب حاج محمد کریم خان کرمانی به عنوان مروج اصلی نظریه رکن رابع، رگه‌هایی وجود دارد که ذهن را به سوی قرائت دوم می‌کشاند،<sup>۱</sup> اما نکته حائز اهمیت آن است که در همان آثار و به قلم او می‌توان مکرراً و به صراحة نفی این قرائت را نیز ملاحظه کرد.<sup>۲</sup> لذابه نظر می‌آید در مقام «شناخت نظری»، برداشت نخست برداشتی اصیل‌تر باشد که باید به عنوان برداشت معیابر از نظریه رکن رابع قلمداد شود.<sup>۳</sup>

۱ انتساب برخی از نوشهایی که به عنوان شاهد برداشت حاج محمد کریم خان کرمانی به قرائت شخصی از رکن رابع مطرح می‌شوند قطعی نیست و مورد تردید جدی قرار دارد. از این جمله است نامه‌ای که میرزا موسی احقاقی از وی در احقيق الحق نقل کرده است. (میرزا موسی اسکوئی، احقيق الحق، ج. ۱، صص ۲۸۴-۲۹۰).

۲ مثلاً او در کتاب رشد العوام می‌نویسد: «کثرات را استعداد فهم مراد عالی نیست در هر دوره واحدی باید که از عالی فیض بباب شده باز کثرات برساند» (حاج محمد کریم خان کرمانی، رشد العوام، ج. ۴، ص ۱۶۸) یا در جای دیگر: «در هر عصری افضل اهل آن عصر باید باشد و هر کس افضل اهل عصر است او باید مطاع کل باشد و همه باید صادر از امر و نهی او شوند و تولای او را ورزند» (همان، ص ۲۶۵) البته از سیاق عبارات این متن معمولاً می‌توان خلاف استنباط تکنفره را داشت.

۳ او تصریح می‌کند که «آن کاملی که یکی است و باید یکی باشد حجت مقصوم است» و در نفی باورداشت یگانگی شیعه کامل به تعدد پیامران سلف اشاره می‌کند و می‌نویسد: «وحدت، صفتِ مرکز است و مرکز جز امام نباشد». (حاج محمد کریم خان کرمانی، رشد العوام، ج. ۴، ص ۳۲۴) هچنین با گلایه از کسانی که او را قائل به قرائت دوم می‌دانند می‌نویسد: «اعتقاد ما آنست که رکن رابع ایمان علماء و اکابر شیعه‌اند و ایشان در هر عصر متعددند و آنچه از احادیث بر می‌آید در هر عصر ایشان بیش از هفتاد نفرند... و کتب من و مشایخ من مشتھون [=آنکنه] است بادله تعدد آنها، و اخبار روایات کرده‌ایم بر تعدد آنها... و اما لزوم معرفت پکنفر از اشخاص رکن رابع خدایا تو میدانی که اعتقاد ندارم و هر کس از دوستان چنین گوید او را بر خط میدانم و هر کس از دشمنان چنین افترانی بر ما بینند تو احکم الحاکمینی. بلی حرف من آن است که رکن رابع ایمان که فقهاء و علماء شیعه‌اند باید غیر فقهاء تقليد ایشان کنند هر یک را که عالم و عادل و فقیه دانند هر کس تقليد هر یک از ایشان را میخواهد بکند مجزی است و مثال است بلاشك. این دین من است که به این دین زندگان و باین دین محشور میشوم ان شاء الله» (حاج محمد کریم خان کرمانی، سی‌فصل، صص ۲۹ - ۳۰).

۱ در متن شیخ احسانی، سید رشتی و حاج محمد کریم کرمانی اعداد مختلفی برای تعداد نقبا یا نجبا گفته شده است شیخ و سید و کرمانیان در تعداد چهار نفره ارکان متفق القول‌اند (شیخ احمد احسانی، شرح الزیارت‌الجامعۃ الکبیرة، ج. ۳، ص ۱۵۲؛ سید‌کاظم رشتی، شرح القصیده، ص ۱۱۳) اما در مورد تعداد نقبا و نجبا ماجرا متفاوت است. شیخ احسانی تذکر می‌دهد که اعداد تفصیلی ماقپیرا در کتب طریق شیعه نیافته (احسانی، همان) لذا او به اصل ساختار اکتفا می‌کند و تنها مبتنی بر یک حدیث (کلینی، الکافی، ج. ۱، ص ۳۴۰) احتمال می‌دهد نقبا سی نفر باشند. سید رشتی نیز بر وجود این احتمال صحنه می‌گذارد

اگر با در نظر گرفتن این معیار به آثار و احوال شیخ احسائی نگاه شود، ظاهراً او را نمی‌توان قائل به «برداشت شخصی و واحد» از نظریه رکن رابع (در مقام نظری) دانست چون: <sup>۱</sup> اولاً شیخ احسائی در حیطه فقهی، به دنبال اثبات مکتبی یکتا و یگانه نبوده است.<sup>۲</sup> همچنین او به عدم لزوم تقلید از اعلم باور داشته و تقلید مفضول را نیز جائز می‌دانست.<sup>۳</sup> طبعاً تفاوتی مبنای است بین این دیدگاه که اختلافات فقهی را از سر حکمت الهی می‌داند با نگاه وحدت ناطقی که با تکیه بر لزوم رفع اختلاف، اثبات وحدت می‌کند.<sup>۴</sup> لذا به نظر می‌آید حداقل در دائرة احکام شرعی نمی‌توان شیخ را باورمند ایده وحدت مرجعیت دانست.

ثانیاً. تا کنون ظاهراً در بین آثار او دلیلی تام مبنی بر اعتقادش به وحدت ناطق یافت نشده و اگر هم اشاراتی به مبحث «ناطق» وجود دارد، قابل حمل بر معنایی دیگر (مربوط به مقامات ائمه) است.<sup>۵</sup>

مطلوب در مورد سید کاظم رشتی نیز تا حدودی مشابه با احسائی است. او نیز قائل به تعدد زعماء شیعه بوده و به نوعی آن را منطق بر حکمت و لطف الهی می‌دانسته و به لزوم اعلمیت مقلد قائل نبوده است.<sup>۶</sup> همچنین از او در بحث وساطت فیض عباراتی نقل شده که با ایده رکن رابع شخصی ناسازگار است؛ او در این عبارات با تأکید بر «امتناع طفره» در بین طبقات عالی به دانی، نوع هر طبقه را واسطه فیض طبقه بعد می‌داند (نه فرد را) و از همین حیث، تعدد پیامبران هر دوران را توجیه می‌کند<sup>۷</sup> که این دیدگاه با نظریه «رکن رابع نوعی» تطبیق یافته است.<sup>۸</sup>

و تذکر می‌دهد که ممکن است ارکان جزئی از همان سی نفر باشند (سید کاظم رشتی، رساله فی جواب بعض اذکیاء فارس (جوهار الحکم، ج ۹، صص ۲۶۴ - ۲۶۵) و تعداد ۳۶۰ نفر علمای پس از نجبا را اثبات نشده می‌داند). (سید کاظم رشتی، شرح القصیده، ص ۱۱۲) حاج کربیم خان کرمانی با استناد به حدیثی دیگر (محمد بن حسن صفار (۱۴۰۴ق)، پصارور الدرجات، ج ۱، قم: مکتبة المرعشی، ص ۴۴۰) نتیجه می‌گیرد نقبا دوازده نفر و نجبا مفتاد نفرند. (حاج محمد کربیم خان کرمانی، ارشاد العوام، ج ۴، ص ۳۷۲ - ۳۷۳) وجه مشترک این سخنان «تعدد نقبا و نجبا» در هر دوران است که به نظر می‌آید با قرائت واحد از رکن رابع ناسازگار باشد. در عین حال باید بادآور شد بحث مصادقی این نظریه به کلی بحثی جداگانه است که بنا به ظاهر شدیداً به شخصی انجاشته شدن مقام رکن رابع گرایش داشته و دارد.

۱ شیخ احمد احسائی (۱۴۳۰ق)، رساله /جماعتیه، جوامع الكلم، ج ۶، بیروت: الامیره، صص ۱۳ - ۱۴.

۲ ن. ک: میرزا محمد باقر همدانی، درة نجفیه، ص ۴۵.

۳ محمد خان کرمانی، رساله /سحاقیه، صص ۲۴۱ - ۲۴۲.

۴ شیخ احسائی در شرح عبارات شیخ علی بن فارس جملاتی دارد که اندکی شباهت به بحث ناطق در مدرسه کرمان دارد (شیخ احمد احسائی (۱۴۳۰ق)، شرح عبارات للشیخ علی بن فارس: جوامع الكلم، ج ۱، بصره: الغدیر، ص ۳۳۶) و از این رو برخی افراد از سلسله شیخیه بدان اشاره کرده‌اند. شیخ در این عبارت انسان کامل را ناطق به کتاب صامت معرفی می‌کند. به عقیده نگارنده این گزاره بسیار کلی است و تاب اثبات وحدت ناطق را به تنهایی ندارد.

۵ سید کاظم رشتی، رساله در جواب بعض اهل اصفهان، جواهر الحكم، ج ۹، ص ۲۲۶.

۶ سید کاظم رشتی، رساله ملا حسینعلی، مسئلله پنجم به نقل از میرزا موسی اسکوئی، همان، ص ۳۳۴.

در عین حال باید توجه داشت که سید کاظم رشتی عباراتی در رسالت الحجۃ البالغه در اثبات وجود نائب خاص در دوران غیبت کبری دارد که در دلالت این سخن بر «وحدت نائب خاص» بین مدرسه تبریز و کرمان اختلاف هست.<sup>۱</sup> به این سخن در مؤلفه چهارم بیشتر خواهیم پرداخت، اما در حد ارتباط با مؤلفه سوم به نظر می آید محتوای رسالت الحجۃ البالغه تا حدودی (از حیث دلالت بر «تعین مقام نائب در شخص خاص») به آراء کرمانیان پسین نزدیک باشد، هرچند که به تنها نمی تواند اثباتگر نظریه «وحدت ناطق» در تمام ابعادش از دیدگاه سید رشتی باشد.

### مؤلفه چهارم- رابطه متقابل با سائرین.

از آنچه تا کنون گفته شد، مشخص می شود بر خلاف نظر برخی محققین<sup>۲</sup> نظریه رکن رابع شواهدی به مراتب بیش از «کنایاتی رمزی» در آثار احسائی و رشتی دارد. بلکه بهتر آن است که گفت تعریف مدرسه کرمان از تئوری «رکن رابع» چه در مقام تقسیم‌بندی چهارگانه، چه از حیث استخدام عبارت «رکن رابع ایمان» و چه از حیث ترسیم ساختار سلسله مراتبی قرای ظاهره، مبتنی بر سخنان مشایخ اصلی شیخیه به ویژه آثار سید رشتی است.

با این حال برخی از اهل تحقیق<sup>۳</sup> برای رد انتساب این نظریه به سید رشتی و شیخ احسائی دلائلی اقامه کرده‌اند که لازم است مورد بررسی قرار بگیرد. آنان بر این باورند که تمایزی جدی بین کارکردها و وظایف رکن رابع در آثار مدرسه کرمان با آنچه پیرامون نقبا و نجبا در آثار سید رشتی یا شیخ احسائی مطرح شده است وجود دارد.

در نگاه این پژوهشگران، سید رشتی در آثارش نقبا و نجبا را بیشتر مقاماتی عرفانی می‌داند که: «راه عرفان شیخی را به نهایت رسانیده‌اند» از این رو غالباً وقتی از آنها گفتگو می‌شود «درباره طی مراتب باطنی، آن هم در حوزه‌ی عرفان شیخی» است و «هیچگاه از این که باید به این افراد معرفت حاصل کرد و در صورت شناخت، از آنان اطاعت محض نمود و یا این که معرفت به آنها و تولّی به ایشان و تبرّای از دشمنان آنان از اصول دین است، حتی اشاره‌ای نمی‌کند».<sup>۴</sup>

۱ سید کاظم رشتی، رسالت الحجۃ البالغه، جواهرالحکم، ج.۷، صص ۱۶۷-۱۶۸.

۲ ن.ک: حاج محمد خان کرمانی، مجموعه الرسائل: رساله فی جواب شیخ حسن المزیدی، ص ۸۷؛ میرزا موسی احقاقی، احقاق الحق، ص ۳۲۲.

۳ AmirMoezzi, Mohammad Ali(2011), The Spirituality of Shi'i Islam Beliefs and Practices, London:I.B.Tauris .p.464.

۴ ن.ک: محسن سراج، همان، صص ۵۳-۷۶.

۱ همان، صص ۷۰ - ۷۱.

این محققین بر این باورند که «معرفت و اطاعت» از نقبا و نجبا، «جان‌مایه معرفت به رکن رابع در اندیشه شیخیه کرمان» است و در آثار رشتی ردپایی از آن وجود ندارد. در این نگاه درست است که سید از مراتبی چون نقبا و نجبا یاد کرده است اما منظور آن است که «چگونه فرد شیعی می‌تواند با استفاده از تعالیم ائمه<sup>(ع)</sup> مراتب باطنی دین را پیماید و به اعلای مراتب برسد». و «سید هیچ گاه نمی‌گوید که معرفت و تولای به آنان و تبرای از [دشمنان] ایشان از اصول دین شمرده می‌شود». در این نگاه، وجه تمایز جدی آراء مدرسه کرمان در تبیین مقوله رکن رابع با آراء شیخ و سید در این است:

«[سید رشتی] تنها اشاره دارد که این بزرگان وجود دارند و تنها سالکان راه باطن و عرفان امکان دریافت مساعدت مستقیم از ایشان را دارند که آن هم تابع شرائط ویژه‌ای است. او حتی وظیفه ارشاد عمومی مردم را برای ایشان قائل نیست چرا که آنان نمی‌توانند در زمان غیبت خود را معرفی نمایند».

بنابراین مقوله رکن رابع با آراء شیخ و سید در این است:

نخست، باید یادآوری کرد که نفس طرح سلسله مراتب رجال الغیب در آثار شیخ احسائی و شاگردانش، به پشتونه «حدیث الخیط» صورت گرفته است که در آن اساساً صحبت از مراتب «معرفت» است و «معرفة الارکان»، «معرفة النقباء»، «معرفة النجبا»، از مراحل آن برشمروده شده است.

دوم. احسائی در آثارش از «معرفت شیعه» به عنوان بخشی از معرفت یاد کرده است<sup>۱</sup> و چنانچه گفته شد «شیعه»<sup>۲</sup> را حرف چهارم اسم اعظم می‌داند که بدون آن معرفت تامه حاصل نمی‌شود.<sup>۳</sup> به همین ترتیب رشتی نیز در رسالت<sup>۴</sup> الحجۃ البالغة تأکید می‌کند که اقرار به مقام شیعه، جزئی از ایمان است و اگر کسی آن را نداشته باشد اقرارش به توحید و نبوت و ولایت نفعی ندارد.<sup>۵</sup> به نظر می‌آید این تعابیر برای اثبات «طریقیت معرفت شیعه در معرفت

۱ محسن سراج، همان، ص ۷۲.

۲ همان، ص ۷۳.

۳ شیخ احمد احسائی، شرح الزیارہ، ج ۱، ص ۵۶.

۴ طبعاً منظور از این «شیعه» شیعه کامل است، چنانچه خود می‌نویسد: «فَبِقُدرِ اقتدَاهُ بِإِيمَانِهِ وَطَاعَتِهِ لَهُ وَمَعْرِفَتِهِ يَهْ كُونُ قَدْرُهُ وَإِيمَانُهُ وَيَحْسُبُ ذَلِكَ تَجْبُ مَوَالَتَهُ تَبَعًا لِّجُوَبِ مَوَالَةِ أَمَامَهُ» شیخ احمد احسائی، شرح الزیارہ، ج ۱، ص ۵۷.

۵ «...الشیعه هم الحرف الرابع من الإسم الأعظم و لاتحصل المعرفة التامة إلی بالإسم التام...» شیخ احمد احسائی، همان، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۶ «من أقر بالتوحيد والتبوءة والولاية ولم يقر بالشیعه فلاينفعه إيمانه بالتوحيد والتبوءة والولاية ويكون أخسر مقاماً وهو في أسفل درك من الجحيم كما كان منكر الولاية ومنكر التوحيد والتبوءة كذلك» سید کاظم رشتی، رسالت<sup>۷</sup> الحجۃ البالغة: جواهر الحكم، ج ۷، ص ۱۵۴.

امام» از منظر شیخ و سید کفایت کند.

سوم. سید رشتی در همان رسالت *الحجۃ البالغة* از تعیین نواب امام در دوران غیبت کبری «مبتنی بر صفت» خبر می‌دهد و می‌گوید دو نوع نائب عام در این دوره وجود دارند: دسته نخست را عاملًا در جزئیات نائب می‌داند که «حقی یا نوعی از خیر و حق را با خود دارد و لازم نیست جامع باشد». او سپس قسم دوم نائبان غیبت کبری را چنین معرفی می‌نماید: «وأما القسم الثاني فهو النائب العام الذي هو الخاص، وهذا هو الأصل مثال الإمام و ظاهره في رعيته، أخلاقه و علومه ماخوذة من علومه عليه السلام».<sup>۱</sup>

باید یادآور شد این قبیل صفات در جهان بینی شیخیه صفاتی بسیار والامرتبه است؛ (شیخ احسائی صفت «ظاهرالامام» را برای «خصیصین»<sup>۲</sup> و صفت «خصیص» را نیر بعضاً بر نقبا تطبیق می‌داد.) رشتی پس از آن که وجود چنین افرادی را در دوران غیبت کبری مورد تاکید قرار می‌دهد، به معرفی دو امتحان اصلی مردمان در عصر غیبت کبری می‌پردازد. از دریچه نگاه او در طول تاریخ هماره امتحاناتی به اقتضای زمان وجود داشته و به مرور سخت‌تر شده است تا آن که به سخت‌ترین آنها رسیده است: امتحان نخست در تشخیص نائب ممدوح امام از مدعیان مذموم است و این که شخص بتواند از روی علامات و صفات حق را از باطل تمییز دهد. همچنین او امتحان دوم را در متابعت این نواب و عدم اختلاف با آنها و عدم انکارشان می‌داند. از نظر او، کسی که آنان را منکر شود، از فرقه محقق خارج می‌شود و به زمرة کفار می‌پیوندد.<sup>۳</sup> همانطور که مشخص است جانمایه کلام او نیز (مشابه با کرمانیان) بر «معرفت و تبعیت» است و آنها را اصلی‌ترین امتحانات دوره غیبت بر می‌شمرد که مردودی در آنها موجب گمراهی کامل است.

چهارم. از سید رشتی عبارات گوناگونی نقل شده که در آنها او بر لزوم حضور دائمی وسائطی بین امام و رعیت برای دستگیری و تکمیل آنها یاد کرده است<sup>۴</sup> این قبیل کارکردها به

۱ سید کاظم رشتی، رسالت *الحجۃ البالغة: جواہر الحكم*، ج ۷، ص ۱۶۷.

۲ پیشتر اشاره شد که شیخ احسائی نقبا را معادل خصیصین و نجبا را معادل خواص می‌داند. شیخ احمد احسائی، *شرح الزیاره* ، ج ۳، ص ۱۵۲.

۳ شیخ احمد احسائی، *شرح الزیاره*، ج ۳، ص ۹۰.

۴ سید کاظم رشتی، رسالت *الحجۃ البالغة: جواہر الحكم*، ج ۷، ص ۱۶۸. «فالاختبار الأول في التمييز بينهم بعلامات و صفات تشخيص الحق من الباطل و الماء من السراب و المقام الثاني في الإختبار متابعة هؤلاء النواب و عدم الإنكار ففيهم و عدم الإنكار لهم حتى لا يخرج من هذه الفرقه المحققة بمخالفته إياهم و لا يدخل في زمرة الكفر بمخالفته لهم».

۱ «كما انه باب الله الى خلقه ياخذون عنه تعالى و يتوجهون للخلق حسب ما يطيقون كذلك لهم عليهم السلام ابواب الى شيعتهم و عوام رعياهم و العلة التي اقتضت كونهم ابواباً لـله اقتضت كون الشيعة المخلصين ابواباً لهم عليهم السلام لأن الفيض متفرق و الطفرة في الوجود باطلة فوجب ان لا يخلو زمان من العالم الرباني من علماء آل محمد

همراه صفاتی که او برای رجال الغیب در ذیل بیت دهم شرح القصیده به کار گرفته است، هر کدام به نوبه خود می‌توانند رابطه دو سویه رعیت و وسائط را از منظر سید رشتی تبیین کنند.  
پنجم. به نظر می‌رسد تقریر محققین فوق الذکر از نظر کرمانیان نیز دقیق نباشد. باید دقت کرد ظاهرآ حاج محمد کریم خان کرمانی نیز در هیچ جای آثارش از لزوم معرفت یافتن و تبعیت همگان از شخص نقبا و نجبا سخنی نگفته است. او می‌نویسد:

«... از ما عموماً نخواسته است معرفت اشخاص آنها را و محض بودن چنین اشخاصی را ابراز داده و حجت بر آن اقامه فرموده... پس باید کلیه وجود آنها را اقرار کرد... اما جزئیات آنرا تعریف نفرموده حال واجب نیست...».<sup>۱</sup>

وی ضمن تأکید بر امکان طی این مراحل سیر به سوی امام توسط برخی افراد، معرفت عمومی به رجال الغیب را برابر «احادیث تحريم تسمیه امام عصر عج» تطبیق می‌دهد و اساساً تحقق ظهور آنان رادر دوران غیبت ممتنع بر می‌شمرد. از همین زاویه دید حرکت میرزا علی محمد باب را نقد می‌کند<sup>۲</sup> و بر همین مبنای در وصف مقام شیخ احسائی و سید رشتی نیز- هر چند که آنان را به وضوح مصادقی از مصادیق متعدد رکن رابع معرفی می‌کند<sup>۳</sup>- هرگز از اصطلاحاتی چون «نقیب یا نجیب» بهره نمی‌گیرد. تأکید بر عدم خلط بین حائزین منصب رکن رابع با مقام عرفانی احتمالی آنان، رویه‌ای است که نه تنها حاج محمد کریم خان، که ظاهراً پسینیان او نیز در مدرسه کرمان بدان پای بندند.<sup>۴</sup>

ششم. علاوه بر تمام موارد پیش گفته، قرینه مهمی که انتساب این نظریه به حاج محمد کریم خان کرمانی را به کلی زیر سوال می‌برد - و متاسفانه قائلین انتساب نظریه به مدرسه

علیه و عليهم السلام لیکملوا شیعهم و رعایاهم». همان، ص ۲۶۵. «اما وجود الأوتاد والأقطاب الجزئية في كل عصر و زمان مما لا إشكال فيه كما قالوا عليهم السلام: "إن لنا في كل خلف عدولا ينفعون عن ديننا تحريف الفالين و انتقال المبطلين" و لابد أن يكون في كل زمان من أولئك الأشخاص الخواص العارفون حتى يبطلوا نموذجات الصوفية المحدثين و يكونوا مرجعا للشيعة المخلصين من أهل الباطن و الظاهر فإن الباطن لا يخالف الظاهر و الظاهر لا يخالف الباطن و لابد في كل زمان من مويد بنور الله و سدد بتایید الله يعرف اسرار الشرع الباطن و الشعاع الظاهر و الوجود التشريعی و الشرع الوجودی و اسرار الحقيقة و الشريعة و الطريقة لیدفع الشبهات و ییین المجملات و یووضح المبهمات و ینور بنوره ظلمات الشکوك و الخيالات...» سید کاظم رشتی، رساله فی جواب بعض اذکیاء فارس، جواهر الحكم، ج ۹، ص ۲۷۷.

۱ حاج محمد کریم خان کرمانی، ارشاد العوام، ج ۴، ص ۳۹۵.

۲ ر.ک: همان، تیر شهاب در رايند باب، ص ۵۰؛ ارشاد العوام، ج ۴، ص ۴۱۴-۴۱۵.

۳ ۵، سی فصل، ۳۱ و ۳۲.

۱ ر.ک: حاج محمد خان کرمانی، مجموعه الرسائل: رساله فی جواب شیخ حسن المزیدی، ص ۷۹؛ عبدالرضا خان ابراهیمی (۱۳۵۱ش)، تکریم الاولیاء، کرمان: سعادت، صص ۳۴-۳۱.

کرمان بدان توجه کافی نکرده‌اند. استفاده شخص میرزا علی محمد باب<sup>۱</sup> و پیروان اولیه‌اش<sup>۲</sup> از همین ادبیات (و بعضاً از همین اصطلاح) است. نفس این امر باید پژوهشگر تاریخ پژوه را به تأمل در منشاء مشترک پیدا کند این نگاه بین این دو گروه معارض وابدارد.<sup>۳</sup> روشن است که با بیان اولیه از لحاظ تاریخی نمی‌توانسته‌اند این ادبیات و این اصطلاح را به کلی از حاج محمد کریم خان کرمانی برگرفته باشند، کسی که نه تنها هرگز وی را به استادی نبیند فتند بلکه او را به عنوان اولین کافر به دعوت باب شدیداً قبح می‌کردند.<sup>۴</sup>

در کنار تمام موارد فوق الذکر باید یادآور شد سید رشتی از این اصطلاح در همین بستر معنائی به صراحت بهره جسته است. تقدیم تاریخی کاربرد این اصطلاح در آثار او جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که واضح این نظریه نمی‌تواند حاج محمد کریم خان کرمانی باشد. درست است که فعالیت چشمگیر کرمانی‌ها در ترویج این نظریه قابل انکار نیست و اگر حاج محمد کریم خان به توبیخ و ارائه این نظریه نمی‌پرداخت، احتمالاً امروزه بدین شکل شناخته نمی‌شد، اما این نباید باعث انتساب ناصحیح نظریه به وی شود. فرضیه انتساب نظریه رکن رابع به حاج محمد کریم خان کرمانی<sup>۵</sup> فرضیه‌ای قابل دفاع نیست و احتمالاً از عدم فحص کافی آثار او ناشی شده است.<sup>۶</sup>

### نتیجه گیری

نتیجهٔ قضاوت در مورد مبتکر نظریه رکن رابع ایمان در شیخیه، بر اساس تفکیک بین مولفه‌های اصلی تشکیل‌دهنده این نظریه به شرح زیر است:

نخستین بار ادبیات چهارگانه «خدا، پیامبر، امام و شیعه» در مدرسهٔ شیخیه، در آثار شیخ احسانی مطرح شد. همچنین اصل تاکید بر مقام شیعهٔ کامل و بی‌فائده بودن معرفت بدون معرفت به این مقام، در آثار او به وضوح بیان شده است، اما - در حد جستجوی نگارنده -

۱ برای نمونه ن.ک: میرزا محمد علی شیرازی، صحیفه عداییه، صص ۹-۲۱.

۲ ر.ک: برگانی، زرین تاج(قره‌العین) /شراق ربانی، ص ۸

۳ Amir Moezzi, Mohammad Ali, *The Spirituality of Shi'i Islam Beliefs and Practices*, p466.

۴ باب خود این صفت را ظاهراً به او اطلاق کرده است: علی محمد شیرازی، قیوم الاسماء، س ۴۴.

۵ برای نمونه ر.ک: محسن سراج، همان، ص ۶۹.

۶ به عنوان مثال این که: سید رشتی در آثارش و در یادکرد از میثاق عالم ذر به بحث رکن رابع اشاره نکرده است یا این که در رساله حیاة النفس تقسیم پنجگانه معهود از اصول مذهب ارائه شده است، (همان، ص ۷۳-۷۴) دلایلی قابل قبول نیست. مثال‌های نقض این سخنان ذیل مؤلفه اول ارائه شد.

ظاهراً لفظ «رکن رابع ایمان» در معنای اصطلاحی متأخرش در آثار او به کار نرفته است.<sup>۱</sup> اما سید‌کاظم رشتی علاوه بر این که از ادبیات چهارگانه مورد گفتگو استفاده کرده و بر لزوم معرفت به آن برای نیل به معرفت صحیح تاکید ورزیده، لفظ رکن رابع را نیز به همان معنای متأخرش در مواردی به وضوح به کار گرفته است.<sup>۲</sup>

در مورد سلسله مراتب قرای ظاهره نیز اصل تقسیم‌بندی (قرای چهارم تا هشتم) برگرفته از حدیث الخیط است که شیخ احسائی نخستین فردی است که این حدیث نه چندان مشهور را ماین شیخیه نقل و بدان استناد کرد و جزئیاتی را برای نقبا و نجبا ارائه نمود. توصیفاتی که او برای «خصیصین و خواص» ارائه کرده با جزئیاتی که حاج محمد کریم خان ارائه کرده است انطباقی کلی دارد. اما مراتب هشت گانه‌ای که حاج محمد کریم خان برای ترتیب قریه‌های ظاهره مطرح کرده بیش از هر چیز در انطباق با نامه‌ای است که او از سید‌کاظم رشتی نقل کرده است.

در مورد خصوصیات واجدین این مرتبه نیز گفته شد که قرائت «نوعی» آن، شواهد بیشتری در آثار محمد کریم خان کرمانی دارد و اگر این قرائت مبنای قضاوت قرار گیرد، بین آراء او با آراء شیخ احسائی و به ویژه سید رشتی تفاوت معنی‌بهی در این حوزه به چشم نمی‌خورد. چرا که همه کمایش وسائلی بین امام و مردم را ابواب حجج الهی، رکنی که مردم به آن پناه می‌برند، خلیفة الامام و موجبات حفظ دین می‌دانند. افرادی که به واسطه آنان عذاب از دیگران دفع و حجت تمام می‌شود.<sup>۳</sup> در این نگاه مشترک، قرای ظاهره در تمام دوران‌ها وجود دارند و « محل نظر امام» اند و موجب بقاء ارض و در یک کلام «واسطه فیض» در تمام عنایات‌اند.<sup>۴</sup> امت نیز موظف است برای رسیدن به ائمه از طریق آنان بگذرد و به عنوان اصلی‌ترین امتحان دوران غیبت،<sup>۵</sup> متعاق علم و حکمت ائمه را از اینان اخذ کند، قبولشان کند و تسلیم‌شان باشد.<sup>۶</sup> معرفت شیعه امام، جزئی از اجزاء معرفت است و به اندازه

<sup>۱</sup> تنها در رساله بکاء از لفظ رکن برای اشاره به جایگاه شیعه استفاده شده است که در آنجا نیز «ارکان اسم اعظم الهی» مذکور است و نه ارکان ایمان: «التوحید الحق و القائم به الحافظ له والتتابع فيه» شیخ احمد احسائی، جواب السید محمد البکاء: جوامع الكلم، ج ۲، ص ۴۰۱.

<sup>۲</sup> سید کاظم رشتی، رساله الحجه البالغه: جواهر الحكم، ج ۷، ص ۱۵۴.

<sup>۱</sup> سید کاظم رشتی (۱۴۳۲ق)، رساله در جواب بعض اهل اصفهان، جواهر الحكم، ج ۹، بصره: الغدیر، ص ۱۸۹.

<sup>۲</sup> سید کاظم رشتی، رساله فی جواب بعض اذکیاء فارس، جواهر الحكم، ج ۹، ص ۲۶۳-۲۶۴.

<sup>۳</sup> سید کاظم رشتی، الحجه البالغه، ص ۸۲-۸۳.

<sup>۴</sup> شیخ احمد احسائی، رساله جماعیه، جوامع الكلم، ج ۶، ص ۱۳-۱۴.

تبییت شخص از امامش باید موالات او را داشت.<sup>۱</sup> عدم پذیرش این افراد در واقع انکار امام و به مثابه کفر است.<sup>۲</sup>

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که این نظریه از آموزه‌های شیخ احسائی نشأت گرفته است و با توجه به شواهد و دلائل تاریخی به نظر می‌آید نظریه پرداز اصلی آن سید کاظم رشتی باشد که باعث جا افتدان آن به عنوان یک نظریه میان شیخیه شده است. نقش محمد کریم‌خان کرمانی در این مقوله بیش از هر چیز تبلیغ و تبویب بوده است و از این رو نمی‌توان او را مبتکر این نظریه پنداشت.

### منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- آل طالقانی، سید محمد حسن(۱۴۲۸ق)، الشیخیه، نشأتها و تطورها و مصادر دراسته، بیروت: الامیرة.
- ابراهیمی، عبدالرضا خان(۱۳۵۱ش)، تکریم الاولیاء، کرمان: چاپخانه سعادت.
- ابراهیمی، ابوالقاسم [بیتا]، فهرست کتب مشایخ عظام، نسخه دیجیتال الابرار.
- ابن بابویه، محمدين علی(۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: اسلامیه.
- احسائی، ابن ابی جمهور(۱۴۰۵ق)، عوالي اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدينیة، قم: دار سید الشهداء.
- احسائی، شیخ احمد(۱۴۳۰ق)، الرساله الرشیة: جوامع الكلم، ج ۸، بیروت: الامیره.
- -----(۱۴۳۰ق)، جواب السید محمد البکاء: جوامع الكلم، ج ۲، بیروت: الامیره.
- -----(۱۴۳۰ق)، شرح الفوائد: جوامع الكلم، ج ۱، بیروت: الامیره.
- -----(۱۳۹۶ق)، حیاة النفس، ترجمة سید کاظم رشتی، تبریز: انتشارات مکتب شیعیان.
- -----(۱۴۳۰ق)، الرساله الاجماعیه، جوامع الكلم، ج ۶، بیروت: الامیره.
- -----(۱۴۳۰ق)، الرساله الطاهریه: جوامع الكلم، ج ۹، بیروت: الامیره.
- -----(۱۴۳۰ق)، الرساله القطفییه: جوامع الكلم، ج ۸، بیروت: الامیره.
- -----(۱۴۰۴ق)، شرح الزیارۃ الجامعۃ الکبیرۃ، بیروت: دار المفید.
- -----(۱۴۳۰ق)، شرح عبارات الشیخ علی بن فارس: جوامع الكلم ج ۱، بصره: الغدیر.
- -----(۱۴۳۰ق)، شرح احوال، جوامع الكلم، ج ۱، بصره: الغدیر.
- احقاقی، میرزا عبدالرسول، التحقیق فی مدرسة الاوحد، نسخه دیجیتال المکتبة.
- -----(۱۳۳۴ق)، حقائق شیعیان، تبریز: رضائی.
- -----(۱۳۹۶ق)، رساله توضیح واخصحات، تبریز: نشریات مجلس تفسیر قرآن و نشر فضائل آل محمد(ع).

۱ شیخ احمد احسائی، شرح الزیارۃ، ج ۱، صص ۵۶-۵۷.

۲ سید کاظم رشتی، شرح القصییده، صص ۱۰۹ - ۱۱۰.

- ———(۱۴۱۳ق)، *قرنان من الا جهاد والمرجعية*، کویت: مشورات مکتبة الامام الصادق (ع) العامة.
- استرآبادی، علی(۱۴۰۹ق)، *تاویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاھرہ*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اسکوئی، میرزا موسی(۱۳۹۲ش)، *احقاق الحق*، ج ۱، ترجمة محمد عیدی خسروشاهی، تهران: روشن ضمیر.
- الامیر، عبدالجلیل(۱۴۱۳ق)، *فکر و منهج دراسة تحلیلیة حول فکر و منهج مدرسه الشیخ احمد الاحسائی*، بیروت: دارالفنون.
- امین، سیدحسن(۱۴۰۸ق) *مستدرکات أعيان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف.
- باقری، علیاکبر(۱۳۸۹ش)، آراء کلامی شیخیه، *معرفت کلامی*، ش ۴، صص ۳۵-۵۸.
- بررسی، رجب(۱۴۱۲ق)، *مشارق انوار اليقین*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- برگانی، زرین تاج[بی تا]، *اشراف ربانی*، به اهتمام یدالله کائیدی [فائزی]، [بی جا]: [بی نا].
- پیرنیا، حسن و عباس اقبال آشتیانی(۱۳۸۰ش)، *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض سلسله قاجاریه*، تهران: خیام.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ(۱۴۰۸ق)، *النریعة /إلى تصانیف الشیعه*، قم: اسماعیلیان.
- راوندی، مرتضی(۱۳۸۲ش)، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: نشر نگاه.
- رشتی، سیدکاظم(۱۴۳۲ق)، *الحجۃ البالغة: جواهر الحكم*، ج ۷، بصره: الغدیر.
- ———(۱۴۳۲ق)، *رساله در جواب بعض اهل اصفهان (جواهر الحكم)*، ج ۹، بصره: الغدیر.
- ———(۱۴۳۲ق)، *رساله فی جواب بعض اذکیاء*، فارس، *جواهر الحكم*، ج ۹، بصره: الغدیر.
- ———(۱۲۶۹ق)، *شرح القصیدة*، خطی، تهران: نسخه شماره ۷۳۱۰ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- ———(۱۴۳۲ق)، *شرح خطبه طتجیه*، ج ۱: *جواهر الحكم*، ج ۵، بصره: الغدیر.
- ———(۱۴۳۲ق)، *مواعظ شهر رمضان*، ج ۱۵، بصره: الغدیر.
- رضانزاده عزالدین(۱۳۸۱ش)، *فرقه‌شناسی شیخیه و بابیه*، دفتر تدوین متون درسی مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سراج، محسن و داریوش رحمانیان(۱۳۹۰ش)، *اصل معرفت به رکن رایع در اندیشه شیخیه*، مطالعات تاریخ اسلام، س ۳، ش ۸.
- شیرازی، میرزا علی محمد[بی تا]، *بیان فارسی و عربی*، [بی جا]: کتابخانه ازلى.
- ———[بی تا]، *صحیفه عدیلیه*، [بی جا]، کتابخانه ازلى.
- ———[بی تا]، *قیوم الاسماء*، [بی جا]، کتابخانه ازلى.
- صالح، احمد عبدالهادی(۱۴۲۷ق)، *اعلام مدرسه الشیخ الاوحد فی القرن الثالث عشر الهجری*، بیروت: دارالمحجة البیضا.
- صفارقی، محمدبن حسن(۱۴۰۴ق)، *بصائر السرجات*، قم: مکتبة المرعشی.
- طبرسی، احمدبن علی(۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: مرتضی.
- طبری، محمدبن حریر(۱۴۱۳ق)، *دلائل الامامه*، قم: بعثت.
- علوی، محمدبن علی(۱۴۲۸ق)، *المناقب*، قم: دلیل ما.
- عینالسلطنه، قهرمان میرزا سالور(۱۳۷۴ش)، *روزنامه خاطرات عینالسلطنه*، تهران: اساطیر.

- کرمانی، حاج محمد خان[بی‌تا]، رساله فی جواب شیخ حسن المزیدی، مجموعه الرسائل، ۷۳، کرمان: سعادت.
- ----، رساله اسحقیه، نسخه دیجیتال الابرار.
- ----، ارشاد العوام، نسخه دیجیتال الابرار.
- ----، تیر شهاب در راندن باب، تهران: نسخه خطی شماره ۲۰۶۴ کتابخانه مجلس.
- ----، رساله رکن رابع، نسخه دیجیتال الابرار.
- ----، محدثین یعقوب(۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لواسانی، سید محمدرضا(۱۳۹۲ش)، نظریه رکن رابع ایمان در دوران غیبت امام عصر علیه السلام از نگاه شیخیه، پایان نامه کارشناسی ارشد کلام و عقائد، دانشگاه قرآن و حدیث تهران.
- مامقانی، محمد تقی(۱۳۷۴ش)، گفت و شنود سید علی محمد باب با روحانیون تبریز، تهران: نشر تاریخ ایران.
- مشکور، محمد جواد(۱۳۷۲ش)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- همدانی، میرزا محمد باقر، دره نجفیه، نسخه دیجیتال نرم افزار نافین.
- ----، رسائل ۳، نسخه دیجیتال نرم افزار نافین.
- همدانی، میرزا محمدرضا[بی‌تا]، هدیۃ النملة الی مرجع الملة، با مقدمة مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی.
- AmirMoezzi, Mohammad Ali(2011), *The Spirituality of Shi'i Islam Beliefs and Practices*, London:I.B.Tauris.
  - MacEoin, Denis(2009), «Shaykhiyya», *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.Brill.



## یونس بن بکیر

### از پیشگامان شیعه در سیره‌نگاری

حسین مرادی نسب<sup>۱</sup>

**چکیده:** یونس بن بکیر از موالیان شیعه در سیره‌نگاری است و با کسب دانش‌های مرسوم سلنهای آغازین اسلامی همچون حدیث، فقه و سیره پیامبر اعظم(ص) موقعیت علمی خود را ثبت کرد و توجه طالبان دانش را به سوی خود جلب نمود. وی با بهره‌گیری از یافته‌های علمی و نقل احادیث نبوی از استادش ابن اسحاق و دیگران، کتابی در باب معازی رسول خدا(ص) تألیف کرد. کتاب او در میان محدثان و سیره‌نگاران پس از او مورد استفاده قرار گرفت. در این مقاله به شخصیت و جایگاه علمی و مذهبی و نیز قالب اصلی کتاب او که منبعی برای مؤلفان بعدی می‌باشد پرداخته شده است.

**واژه‌های کلیدی:** سیره، معازی، یونس بن بکیر

---

۱ استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه hmoradi@rihu.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۲/۰۴/۰۱

## Yunus bin Bukeyr: The pioneer of writing the biography of the Prophet Muhammad

Hossein Moradi Nasab<sup>1</sup>

**Abstract:** Yunus bin Bukeyr has been known as the Shia master of writing the biography of the Prophet Muhammad and by acquiring common knowledge of that era such as Hadith, Fiqh (Jurisprudence) and the conduct (Sire) of Islamic Holy Prophet Muhammad (PBUH) established his academic situation and attracted the attention of seekers of knowledge. He applied the scientific findings and Prophetic Hadiths narrated from his teacher Ibn Ishaq and others and then wrote a book on the battles of Prophet Muhammad. His book was used by the narrators of Hadiths and the writers of the biography of the Prophet Muhammad after him. This paper investigated his character, scientific status, religion and the basic structure of his book on the battles of the Prophet Muhammad which has been used by the writers of the biography of the Prophet Muhammad after him.

**Keywords:** The Prophet Muhammad's Sire, the battles of the Prophet Muhammad, Yunus bin Bukeyr

---

<sup>1</sup> Assistant professor in the department of history, Research Institute of Hawzah and University hmoradi@rihu.ac.ir

## مقدمه

تاریخ سیره‌نگاری اسلامی از مدینه، با آموزه‌های الهی و تعالیم نبی آغاز شد؛ مسلمانان با اشتیاق به تدوین سیره- به معنای عام- پیامبر اعظم(ص) پرداختند و نخستین گام در سیره‌نگاری شکل گرفت. وجود شخصیت محوری آن حضرت که بر گرفته از نبوت و رسالت بود در تدوین سیره ایشان نقش اساسی داشت و مسلمانان را به مصدق آیه «لَقَدْ كَانَ لِكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»<sup>۱</sup> در همه ابعاد زندگی به تبعیت از ایشان فرا می‌خواند. توجه آگاهانه به سیره پیامبران به خصوص سیره رسول‌خداد(ص) را در کلام امیر مؤمنان علی(ع) می‌توان یافت: «لَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كَافٍ لَكَ فِي الْأُسْوَةِ...»<sup>۲</sup>. یعنی برای تو سرمشق کافی در زندگی وجود دارد و برای پی‌بردن به زشتی و عیب دنیا، و فراوانی رسوائی‌هایش، راهنمای خوبی است؛ زیرا دنیا همه چیزش را از پیامبر(ص) گرفت و در اختیار دیگران قرار داد.... پس تو به پیامبر پاکیزه و پاک‌تر خویش تأسی کن که ایشان برای الگوطلبان، اسوه و نیکوست و برای خواهان انتساب بهترین کس است که به ایشان منتبث شود و محبوب‌ترین بندگان نزد خداوند کسی است که از پیامبرش پیروی کند و گام جای پای ایشان بگذارد.... از این روی توجه به سیره آن حضرت، راه تعامل صحیح با جامعه و فرد را به ما نشان می‌دهد. حرکت امام حسین(ع) در جهت احیای سیره رسول‌خداد(ص) و پدرش علی(ع) است، ایشان فرمود: «... اسیر بسیره جدی و ابی علی بن ابی طالب»<sup>۳</sup> [جاعلان دنباله عبارت «و سیرة خلفا، الراشدين» را اضافه کرده اند!]<sup>۴</sup> و نیز امام سجاد(ع) درباره برخورد با بازماندگان جنگ جمل فرمود: «... سار فیهم والله بسیره رسول الله يوم الفتح»،<sup>۵</sup> یا فرمود: «کنا نعلم مغازی رسول الله کما نعلم السورة من القرآن».<sup>۶</sup>

تلash سیره‌نگاران در جلوه‌گری و بیان زیبایی‌های سیره و مغازی آن حضرت در زوایای مختلف و بیان جزئیات زندگانی ایشان به عنوان اسوه بودن، سبب بالندگی و رشد دانش سیره نگاری در طول زمان شد که در انتقال این دانش به آیندگان، نقش اساسی داشت. ائمه‌اطهار(ع) و در رأس آنان امیر مؤمنان(ع)، به مناسبت‌های گوناگون احیاگر و بازشناس

۱ سوره احزاب، آیه ۲۱.

۲ نهج البلاعه، خطبه ۱۶۰.

۳ احمدابن اعثم (۱۴۱۱ق)، الفتوح، ج ۵، بیروت: دارالاضوا، ج ۱، ص ۲۱.

۴ محمدبن یعقوب کلینی (۱۳۶۷ش)، الکافی، تحقیق و تعلیق علی اکبر غفاری، طهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۵، ص ۳۳.

۵ خطیب بندادی (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقدار، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۲، ص ۱۹۵.

سیره آن حضرت و نخستین سرچشمه‌های این دانش بودند که به بیان سیره رسول خدا(ص) پرداختند. به پیروی از ائمه اطهار(ع) شاگردان آنان و محدثان شیعه در تدوین و گسترش سیره نبوی و ماندگاری آن نقشی اساسی ایفا کردند. دانشنامه‌دان شیعی با آنکه با موافع بسیاری در ثبت و ضبط حوادث صدر اسلام رو به رو بودند؛ توансند نوشه‌هایی درباره سیره رسول خدا(ص) از خود بر جای گذارند؛ از جمله می‌توان به ابان بن تغلب (۱۴۱ق)، ابن اسحاق (۱۵۱د)، ابان بن عثمان بجلی (۱۷۰د)، یونس بن بکیر (۱۹۹د) و اوقی (۲۰۷ق) اشاره کرد. توجه شیعیان به سیره‌نگاری سبب شد برخی افراد، اصحاب مغازی را با گرایش شیعی می‌شناختند.<sup>۱</sup>

از این رو، دیده می‌شود که در میان محدثان اهل سنت، اتهام به تشییع امری رایج بوده و همین کافی بود که آن شخص از نظر آنان ساقط شود و روایتش پذیرفته نشود و مردم به او و همانند او روی خوش نشان ندهند، به خصوص آنانی که روایات مربوط به فضایل امیر المؤمنین علی(ع) و سیره پیامبر اعظم(ص) را ضبط و آن را نقل می‌کردند، زیرا نقل این فضایل سبب می‌شد که مردم به امیر المؤمنان(ع) و ائمه اطهار(ع) گرایش پیدا کنند. اتهام تشییع، حربه خوبی برای مخالفان بود تا کتاب‌های تأییف شده در ابواب مختلف از جمله سیره پیامبر اعظم(ص) به وسیله شیعیان را مخفی نگه دارند. در این میان می‌توان به ذهنی (۷۴۸د) اشاره کرد که اتهام تشییع به یونس بن بکیر زده است، اما در مقابل، کسی مانند ابن ناصر الدین (۸۴۲د) او را راستگو و شیعه معرفی کرده است. ابن طاووس (۶۶۴ع) روایتی از امام رضا(ع) نقل کرده است که یونس بن بکیر با خطاب «سیدی» از امام می‌خواهد دعایی برای رفع گرفتاری و سختی‌ها به او یاد دهد و امام خواسته او را قبول می‌فرماید.<sup>۲</sup> خطاب «سیدی» می‌تواند دلیل بر تشییع او باشد. گرچه برخی نویسنده‌گان، شیعه بودن او را نپذیرفته‌اند.<sup>۳</sup>

امروزه تحقیقات در باره سیره‌نویسان شیعه و آثار ایشان می‌تواند گام اساسی در معرفی و شناسایی شخصیت، جایگاه علمی و مذهبی آنان باشد. از این رو اعتبار علمی یونس بن بکیر و کتاب مغازی وی نسبت به سیره‌نگاران دیگر می‌تواند کاستی و اضافات گزارش‌های آن در منابع سیره و تاریخ را نمایان سازد و تا حدودی از گزارش‌های تحریف‌گونه و جعلی بکاهد و

۱ یاقوت حموی [ابی تا]، معجم الادباء، ج ۶، قاهره: مکتبة القرآن و الثقافة، ص ۲۴۱۹.

۲ علی بن موسی بن طاووس (۱۴۱۱ق)، مهج الدعوات و منهج العبادات، مصحح کرمائی، ابوطالب، محرر و محمد حسین، قم: دارالذخائر، ص ۲۵۳-۲۵۶.

۳ عباس زریاب خوبی (۱۳۶۸ش)، بزم آورد (شصت مقاله درباره تاریخ فرهنگ و فلسفه) مقاله «ملاحظاتی درباره سیره ابن اسحاق به روایت یونس بن بکیر»، تهران: انتشارات محمدعلی علمی.

## کمک شایانی به پژوهشگران در تاریخ صدر اسلام کند.

### پیشینه تحقیق

ضرورت شناخت شخصیت علمی یونس بن بکیر به عنوان سیره‌نویسی شیعه (به معنای عام) و احیای کتاب مغازی وی می‌تواند نقطه مثبتی در سیره‌نگاری به شمار رود. عظمت این شخصیت و کتاب مغازی وی سبب شد تا محقق کتاب مغازی واقدی<sup>۱</sup> احیای روایات یونس بن بکیر از ابن اسحاق را در ذهن پروراند، و محققان دیگر مانند سهیل زکار، روایت یونس بن بکیر از ابن اسحاق و دیگران را که پنج جزء باقیمانده از نسخه یافته شده و معادل یک پنجم سیره‌ابن هشام بوده<sup>۲</sup> و با نام سیره‌ابن اسحاق به چاپ رساند. پرسفسور حمید‌الله همین مجموعه را با دو قطعه باقیمانده از مغازی محمدبن سلمه به چاپ رسانده است،<sup>۳</sup> همچنین احمد فرید مزیدی، در کتاب *السیرة النبوية لابن اسحاق*، با تحقیق و تخریج احادیث، به برخی روایات یونس بن بکیر اشاره کرده است. مقاله‌ای از دکتر عباس زریاب خوبی در کتاب بزم آورده‌اشصت مقاله درباره تاریخ، فرهنگ و فلسفه<sup>۴</sup> با نام «ملاحظاتی درباره سیره ابن اسحاق به روایت یونس بن بکیر» به چاپ رسیده است ولی در این کتاب‌ها و مقاله به شخصیت علمی و نقش و جایگاه وی، تطبیق نصوص و نیز نقد و بررسی برخی از روایات او پرداخته نشده است که شرح دو مطلب یاد شده مجال دیگر می‌طلبد.

### نقش شیعه در سیره‌نگاری

توجه به سیره پیامبر(ص) از سوی امامان معصوم(ع) سبب می‌شد تا اصحاب آنان مانند عیید‌الله بن ابی رافع کاتب امیر مؤمنان علی(ع)، جابر بن یزید جعفی، ابان بن عثمان احمر بجلی، ابان بن تغلب، ابراهیم بن محمد ثقفی، احمد بن خالد برقی و دیگران بکوشند تا سیره‌های متکی بر اخبار امامان(ع) بنویسند. یعقوبی از ابان بن عثمان [احمر] عن جعفر بن محمد(ع) یاد کرده است،<sup>۱</sup> زیرا ابان کتابی به نام *المبدأ والمبعث والمغازی* داشت که بعدها مفقود شد و فقط می‌توان نقل‌هایی از آن را در کتاب‌های مؤلفان بعدی دید. همچنین طبرسی در کتاب *اعلام الوری*

۱ محمدمبین عمر واقدی (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، تحقیق مارسدنس جونز آلمانی، ج ۱، بیروت: ناشر اعلمی، ص ۳۵.

۲ همدانی، رفیع الدین اسحاق بن محمد (۱۳۶۱ش)، *سیرت رسول الله (ص)*، ترجمه قاضی ابرقوه، مقدمه دکتر اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی، ص ۲۸.

۳ همان، ص ۲۹.

۴ احمدبن ابی یعقوب یعقوبی آنی تا، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، بیروت: دار صادر، ص ۱.

اعلام الہادی بخش فراوانی از سیره رسول خدا(ص) را به نقل از ابی بن عثمان احمر، حفظ کرده است و رسول جعفریان آن را بازسازی کرده است که می‌تواند قدمی در جهت بازشناسی دیدگاه شیعه درباره سیره پیامبر خدا(ص) باشد.

### تلاش در جهت تحریف سیره رسول خدا(ص)

جاعلان حدیث پس از رحلت رسول خدا(ص)، در تحریف و جعل روایات نبوی تلاش بسیاری کردند. این کار در طول تاریخ ادامه داشت. اعتقاد به عدالت صحابه موجب شد تا فضیلت‌سازی برای آنان و کتمان فضایل اهل بیت(ع) و در رأس آن علی(ع) در دستور کار قرار گرفت، تا حتی سخن رسول خدا(ص) را که محبت علی(ع) را نشانه ایمان، و دشمنی با او را نشانه کفر و نفاق معرفی کرد، نقل نکنند. برای نمونه می‌توان گفت وقتی مهاجران از حبشه بازگشتند، عمر بن خطاب آنان را به سبب آنکه در آنجا مانده‌اند، نکوهش کرد، اما رسول خدا(ص) او را سرزنش نمود<sup>۱</sup> همین سرزنش رسول خدا(ص) سبب شد تا گروهی از ذکر نام، عمر بن خطاب در گزارش خودداری کنند، یا در روز اُحد که عده‌ای فرار کردن پیامبر(ص) با نام آنان را صدای زد و فرمود: «الی» یا «فلان، الی» یا «فلان»، بعدها راوی اسم را نیاورده و آن را حذف کرده است و عبارت «فلان» را آورده است.<sup>۲</sup> یا در باره یوم‌الخمیس که عمر بن خطاب مانع آوردن کاغذ و قلم شد، به جای نام او «قالوا: هجر رسول الله»<sup>۳</sup> و برخی سخن او را به «آن النبی قد غالب عليه الوجع» تغییر داده اند<sup>۴</sup> یا در باره وصیت پیامبر(ص) که ابن عباس گوید که آن (وصیت سوم) را فراموش کردم،<sup>۵</sup> چیست؟ جز ترس از عمر بن خطاب چیزی دیگری می‌تواند باشد، زیرا وصیت سوم آن حضرت به ولایت و خلافت علی(ع) بوده است.<sup>۶</sup> از این نمونه‌ها بسیار است به عنوان نمونه، ابن‌ابی‌الحید<sup>۷</sup> فصلی را به احادیث جعلی که به تحریک معاویه انجام می‌شد، اختصاص داده است. امام باقر(ع) در باره شیعیان فرمود که ما اهل بیت همیشه مظلوم و بر جان خود و

۱ محمدبن اسماعیل بخاری (۱۴۰۱ق)، «الصحابی»، ج ۵، [ابی جا]: دار الفکر، ص ۸۰.

۲ ابن‌ابی‌الحید (۱۴۰۴ق) شرح نهج البیlagه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، [ابی جا]: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۵، ص ۲۲۳ و ۲۴۴.

۳ بخاری، همان، ج ۴، ص ۳۱.

۴ مسلم ابوالحسین بن حجاج بن مسلم نشابوری [ابی تا]، صحیح، بیروت: دار الفکر، ج ۵، ص ۷۶.

۵ بخاری، همان، ج ۴، ص ۳۱.

۶ محمدبن جریربن رستم طبری (۱۴۱۵ق)، «المسترشد»، تحقیق الشیخ احمد المحمودی، قم: مؤسسه الشفافۃ الإسلامية، سلمان الفارسی، ص ۶۸۱.

۷ ابن‌ابی‌الحید، همان، ج ۴، ص ۴۳، ج ۱۱، ص ۴۳ - ۴۴.

دوستان بیمناک بودیم... حال آنکه دروغ پردازان و مخالفان در هر شهری به سبب دروغگویی و مخالفت با ما به دستگاه اموی تقرب می‌جستند و احادیث ساختگی برای آنان نقل می‌کردند و سخن یا عمل دروغی را به ما نسبت می‌دادند که ما آن را بیان نکرده یا انجام نداده بودیم.<sup>۱</sup> یا هشام بن عبدالملک مروان خلیفه اموی در نامه‌ای به اعمش (م ۱۴۸ق) که تمایل به شیعه داشت، نوشت: برای من فضیلت‌های عثمان و زشتی‌های علی(ع) را بنویس.<sup>۲</sup> تمام تلاش‌ها برای آن بود که فضائل اهل‌بیت(ع) کتمان شود و زشتی‌ها به آنان نسبت داده شود تا امویان و مخالفان اهل‌بیت(ع) جایگاهی در جامعه پیدا کنند.

### جایگاه علمی یونس بن بکیر(د. ۱۹۹)

از خاندان وی در منابع و تراجم گزارش‌هایی در دست نیست تا موقعیت و جایگاه علمی آنان در کوفه معلوم گردد. یونس و فرزندان او به نام‌های بکر و عبدالله از راویان شمرده شده‌اند.<sup>۳</sup> یونس از وابستگان قبیله بنی شیبیان است، و به همین جهت به او نسبت شیبیانی<sup>۴</sup> داده‌اند به سبب ساریانی شتران به او جمّال نیز گفته‌اند.<sup>۵</sup> وی از مردم کوفه بود و مکنی به ابوبکر یا ابوبکیر بود و واصل جد<sup>۶</sup> او بود و جد<sup>۷</sup>(پدر) مادری او ابوعبس عدوی (حارث بن عیبد بن کعب) از راویان کوفی به شمار می‌رفت.<sup>۸</sup> او در دیوان مظالم جعفر برمکی کار می‌کرد و از این راه ثروتمند شد<sup>۹</sup> و به همین سبب برخی او را تضعیف کرده‌اند.

وجود صحابیان رسول‌خدا(ص) و تابعین در مدینه، سبب شد تا مردم از چشمۀ جوشان احادیث و سیره نبوی و اهل‌بیت(ع) برخودار گردند. با گسترش فتوحات و گستردگی سرزمین‌های اسلامی، زمینه‌ای پدید آمد تا برخی از محدثان و سیره‌نگاران برای نقل و نشر احادیث و سیره رسول‌خدا(ص) سفر کنند. آنان توانستند سیره پیامبر اعظم(ص) و فدایکاری صحابه حضرت را به دیگران منتقل سازند. وجود شخصیت امیر مؤمنان علی(علیه السلام) در

۱ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۴، ص ۶۳.

۲ عبدالحی‌بن‌عماد‌حنبلی (۱۴۰۶ق)، شذررات‌الذهب، تحقیق‌الرأنووط، ج ۱، دمشق - بیروت: دار ابن‌کثیر، ص ۲۲۱.

۳ محمدابن‌حبان (۱۳۹۳ق)، الشفقات، مراقبة محمد عبدالمعید خان، ج ۸، حیدرآباد الکن الہند: مؤسسه الکتب الثقافیہ، مجلس دائرة‌المعارف العثمانيه، صص ۱۴۷، ۳۵۳.

۴ علی‌بن‌ابی‌الکرم‌بن‌اثیر‌ابی‌تاء، اللباب فی تهذیب‌الأنساب، تحقیق احسان عباس، ج ۲، بیروت: دار صادر، ص ۲۱۸.

۵ عبدالرحمن‌بن‌ابی‌حاتم (۱۳۷۳ق)، الجرح و التعديل، ج ۹، بیروت: دار إحياء التراث العربي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيه - بحیدرآباد الکن، ص ۲۳۶.

۶ یوسف‌مزی (۱۴۰۶ق)، تهذیب‌الکمال، تحقیق‌الدکتور بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله، ج ۳۲، صص ۴۹۳-۴۹۴.

۷ همان، ج ۳۴، صص ۱۴۵ - ۱۴۶.

مدینه و کوفه (مرکز خلافت ایشان) نقش به سزاپی در گسترش و نشر علوم مختلف داشت و شاگردانی را در این زمینه تربیت کرد، یونس بن بکیر از شاگردان ابن اسحاق توانست با بهره‌گیری از یافه‌های علمی و نقل احادیث نبوی از استادش ابن اسحاق و دیگران، کتابی در باب مغازی و سیره رسول‌خدا<sup>(ص)</sup> تألیف کند. کتاب مغازی او جایگاه بلندی در میان محدثان و سیره‌نگاران یافت و منبعی برای آنان شد.

در حقیقت جایگاه علمی یونس بن بکیر در سیره‌نگاری به جایگاه علمی استادش ابن اسحاق (د ۱۵۱ق) شیعی بر می‌گردد.<sup>۱</sup> همه سیره‌نگاران پس از ابن اسحاق، در تدوین سیره به او متکی‌اند و شافعی تبخر در سیره‌نگاری را مستلزم شاگردی ابن اسحاق دانسته است،<sup>۲</sup> زیرا او سیره جامع، منظم و مرتبی را برای نخستین بار تدوین کرد. در ماندگاری سیره او شاگردانش نقش اساسی داشتند. زکاوت علمی، تیزهوشی و تیزبینی هر یک از شاگردان ابن اسحاق در نقل گزارش‌ها تأثیر به سزاپی در ثبت و ضبط سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> در تاریخ صدر اسلام داشته‌اند. از این رو می‌توان با مقایسه گزارش‌های شاگردان ابن اسحاق از هم‌دیگر، زیادت در سیره و تحریف‌های انجام شده، به کار بست و با بررسی آثار شاگردان ابن اسحاق می‌توان تفاوت‌های نگرشی و نگارشی آنان را در مقایسه با گزارش‌های دیگر به دست آورد که این کار مجال دیگر می‌طلبد. این نگرش‌های فکری و عقیدتی در ماندگاری کتاب سیره و مغازی در طول زمان تأثیرگذار بوده و قابل انکار نیستند.

برای نمونه ماندگاری سیره ابن‌هشام، به جهت نقل روایات زیاد بن عبدالله بکائی (د ۱۸۳ق)<sup>۱</sup> شاگرد ابن اسحاق بود، و ابن‌هشام با تصرفاتی در سیره ابن اسحاق، سیره را به نام خود ثبت کرد، و نامش در ردیف سیره ابن اسحاق قرار گرفت. شاگرد دیگر ابن اسحاق، محمدبن سلمه باهلي حراني (د ۱۹۱ق)<sup>۲</sup> است که صاحب فضل و دارای نظر و فتوای بود. یا سلمه بن فضل از شاگردان ابن اسحاق است که کتاب مغازی او را از کتاب‌های دیگر مغازی، کامل‌تر دانسته‌اند، ولی مغازی او نشر نیافت، زیرا کتاب مغازی محمدبن سلمه، سلمه بن فضل و یونس بن بکیر به اتهام شیعه بودن به فراموشی سپرده شد و فقط گزارش‌های آنان از ابن اسحاق را می‌توان در منابع مختلف مانند سیره، تاریخ، حدیث، تفسیر و انساب و موارد دیگر مشاهده کرد.

۱ حموی، همان، ج ۶، ص ۲۴۱۹.

۲ مزی، همان، ج ۱۶، ص ۷۴.

**مذهب یونس بن بکیر:** در عصر قدرت عباسیان می‌زیست که هم‌زمان با درگیری‌ها و شورش‌ها بود و او توانست اندیشه خود را بیان کند. دکتر آثینهوند معتقد است از کتاب ابن اسحاق، سه نسخه مدنی، کوفی و بغدادی آن از سوی شاگردانش گزارش شده است و به سبب تحولاتی که در جامعه آن روز رخ داده چهار تغییر شده است. شکل نخست آن، که به روایت یونس بن بکیر (نسخه عصر مدنی) است، به جهت زوال و سستی قدرت امویان و به قدرت رسیدن عباسیان، توانسته است باورهای شیعی خود را در باره تاریخ اسلام بیان کند.

با سیطره منصور خلیفه عباسی، ابن اسحاق با آنان هماهنگ بود و تغییرات و تعدیل‌هائی در سیره‌اش به وجود آورد. در روایت یونس از قول سلمان فارسی آمده است: علی(ع) بهترین جانشین و دو فرزند او حسن(ع) و حسین(ع) بهترین اسپاط هستند. ولی در عصر بغدادی (منصور)، نزول آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ فُلِّمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَى إِنَّ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتَكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أَخِذَ مِنْكُمْ وَيَعْفُرُ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفْوُرٌ رَّحِيمٌ»<sup>۱</sup> را در باره عباس نیای عباسیان می‌داند.<sup>۲</sup>

با وجود فضای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی حاکم بر آن عصر، برخی مانند یحیی بن معین، یونس را مرجئی دانسته‌اند و محمدبن جریر طبری امامی (زنده در سده ۴ق) از او یاد کرده و گفته است که به او نسبت رفض (شیعه بودن) داده‌اند.<sup>۳</sup>

ابن طاووس(۶۴۶ع) دعا‌ی را از امام رضا(ع) آورده است که یونس بن بکیر از آن حضرت برای رفع گرفتاری‌ها درخواست کرده است.<sup>۴</sup> خطاب «سیدی» یونس به امام(ع) تشیع او را تبارد می‌کند. به خصوص آن امام همام، برای تقرب جستن وی به خداوند، او را سفارش کرده‌اند که به رسول‌خداد(ص) و امیرالمؤمنین(ع) و حضرت زهراء(س) و فرزندانش توسل جوید. ذهیبی(۷۴۸ق) یکی از اتهامات او را تشیع می‌داند<sup>۵</sup> و در کتاب المعنی آورده است که: «صدقوق، مشهور، شیعی».<sup>۶</sup>

برخی یونس را حافظ و دارای [کتاب] مغازی دانسته‌اند و از قول ابن ناصرالدین (۵۴۲د)

۱ سوره انفال، آیه ۷۰.

۲ صادق آثینهوند(۱۳۸۷ش)، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، [بی‌جا] پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳۳۸.

۳ طبری، همان، ص ۲۰۲.

۴ ابن طاووس، همان، صص ۲۵۳ تا ۲۵۶.

۵ محمدبن احمدذهبی (۱۴۰۷-۱۹۸۷م)، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمري، ج ۱۳، بیروت: دارالکتاب العربي، ص ۴۹۰.

۶ همان، المعنی فی الضعفاء، ۱۴۱۸-۱۹۹۷، تحقيق ابو الزهراء حازم القاضی، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۵۶۲.

آورده است: «کان صدوقاً شیعیاً من مورطی الأعیان». <sup>۱</sup>

با توجه به مطالب یاد شده، برخی محدثان و دانشمندان او را شیعی(به معنای عام) دانسته‌اند. گرچه روایاتی از او در مواردی ذکر شده که قابل خدشه از جهت متن و سند است. در باره نزول آیه انذار و فرمان رسول خدا(ص) به علی(ع) در باره دعوت خویشان و عشیره‌اش آورده است: «حدثنا يونس بن بکیر عن محمدبن إسحاق، قال: حدثني من سمع عبد الله بن الحارث بن نوفل و استكتمني اسمه عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب(ع) قال: لما نزلت هذه الآية على رسول الله «وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبَينَ \* وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنْ أَتَبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»، قال (لى) رسول الله(ص): عرفت أنى إن بادرت بها قومي رأيت منهم ما أكره، فصمت، فجاءنى جبريل(ع)، فقال: يا محمد! إنك إن لم تفعل ما أمرت به عذبك ربك. قال على(ع) فدعاني، فقال: يا علي! «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَمْرَنِي أَنْ أَنذِرَ عَشِيرَتَي الْأَقْرَبَيْنِ...» منبع دیگر روایت را کامل آورده است: فایکم یکون وزیری علی أمری هذا علی أن یکون اخی و ولی و خلیفتی فیکم؛ قال: فاحجم القوم، فقلت: وإِنِّي أَحَدُهُمْ سَنَا وَأَحْمَشُهُمْ سَاقاً وَأَعْظَمُهُمْ بَطَنًا وَأَغْضَبُهُمْ عِيْنَاهُنَّا يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَكُونُ وزِيرَكَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ. قال: فاخذ رسول الله(ص) بعنقی، ثم قال: هذا أخی و خلیفتی فیکم، فاسمعوا له و أطیعوني؟ فقام القوم يتضاحکون منه، و یقولون لأنجی طالب: قد أمرک أن تسمع له و تطیع!!<sup>۲</sup>.

برخی<sup>۳</sup> نظرشان این است که در روایت یونس بن بکیر دو نکته مهم است؛ نخست آنکه یونس بخش مربوط به وصایت خلافت امیر المؤمنین علی(ع) را نیاورده است و دوم در سند است که «استکتمنی اسمه...» آمده یعنی آن شخص این حدیث را از عبد الله بن الحارث بن نوفل شنیده و از ابن اسحاق خواسته که نام او مخفی بماند، ولی در روایت طبری از ابن اسحاق از سلمه بن الفضل نام آن شخص عبدالغفار بن القاسم، از اهالی کوفه و مکنی به ابو مریم و از رؤسای شیعه است. یونس در این روایت از ابن اسحاق نام آن واسطه را انداخته است، در حالی که در روایت سلمه از ابن اسحاق از آن یاد کرده است. زریاب خوبی معتقد است ابن اسحاق در گفتن

۱ این عmad حنبی، همان، ج ۲، ص ۴۷۲.

۲ شرعاً، آیة ۲۱۴ و ۲۱۵.

۳ محمدبن اسحاق (۱۴۱۰ق)، سیره ابن اسحاق، تحقیق سهیل زکار، قم؛ دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۴ محمدبن سلیمان کوفی (۱۴۱۴ق)، مناقب الامام امیر المؤمنین (ع)، تحقیق محمد باقر المحمودی، ج ۱، قم؛ مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، مطبعة النهضة، صص ۳۷۲-۳۷۴.

۵ زریاب خوبی، همان، صص ۱۰۵-۱۰۶.

نام راوی از عبدالغفار به سلمه که شیعه بوده ایا بی نداشته، اما از گفتن نام او به یونس که در مطان اتهام به تشیع نبوده و شاید مخالف با شیعه بوده، احتیاط کرده و گفته است: «استکتمنی اسمه»، به خصوص آنکه بخش مربوط به وصایت را در پایان گزارش نیاورده است. شاید بتوان گفت یونس بن بکیر نمی‌خواسته نام او افشا شود و آن شخص را به دردرس اندازد. دیگر آنکه بخش وصایت و خلافت را یونس بن بکیر اشاره کرده است و سلیمان بن محمد کوفی در کتاب مناقب خود آورده است که در متن گزارش فوق آورده شده است. شاید بتوان احتمال داد نسخه‌ای که ایشان (زریاب) دیده دنباله گزارش نیامده باشد و می‌توان گفت برخی ادامه گزارش را حذف کرده‌اند تا وصایت رسول خدا(ص) در باره علی(ع) به فراموشی سپرده شود. از این رو اشکال ایشان وارد نیست. در عین حال باید فضای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی زمانه او را در نظر گرفت تا بتوان قضاوت درستی در باره ایشان کرد.

### تألیفات یونس بن بکیر

برخی او را از پیشوایان سیره دانسته‌اند.<sup>۱</sup> از یونس روایاتی فراوانی در باب‌های مختلف فقهی و اخلاقی و عبادی در منابع روایی و حدیثی وجود دارد، ولی از کتاب یونس بن بکیر یاد نشده است. شاید نوشه‌های او در اوراقی بوده و بر آن نامی نهاده است. از کتاب معازی و زیادات المعازی او در منابع مختلف از جمله سیره و تاریخ یاد شده و گزارش‌هایی از دو کتاب او نقل شده است. هم چنین نظری درباره زیادات المعازی<sup>۲</sup> است که عبارت چنین است: «به احتمال زیاد، آنچه را که در منابع مختلف به عنوان زیادات المعازی به یونس نسبت داده‌اند همین اخباری است که یونس از سایر مشیخه خود نقل و به روایات ابن اسحاق ملحق کرده و به صورت کتاب واحدی درآورده است.

### نسخه کتاب معازی یونس بن بکیر و تصریح مؤلفان به کتاب او

باید توجه داشت که نسخه‌های خطی کتاب معازی یونس بن بکیر در منابع کهن، به علت بی‌اعتنایی محدثان، یا به اتهام رافضی بودن به دست به فراموشی سپرده شده، نسخه سیره ابن اسحاق که به روایت یونس بن بکیر است و قطعه نخست آن دو نسخه دارد، به موضوع‌هایی

۱ ذهی، تاریخ الاسلام، ج ۱۳، ص ۴۸۹؛ خلیل بن ابیک صفدی (۱۴۲۰ق)، السوافی بالوفیات، تحقیق احمد الارنؤوط و ترکی مصطفی، ج ۲۹، بیروت: دار إحياء التراث، ص ۱۷۷.

۲ همدانی، مقدمه دکتر اصغر مهدوی، ص ۵۵.

از حفر زمزم و حوادث مکه و بعثت تا معراج و اذان پرداخته است که قدمت آن به سده پنجم می‌رسد و ۱۵۲ صفحه دارد و در کتابخانه قروین در فاس مراکش است. نسخه دیگر آن ۱۶۶ صفحه دارد و قدمت آن به سده پنجم می‌رسد در کتابخانه رباط مراکش موجود است، ولی قطعه دوم موضوع بحث ما نیست؛ زیرا از سیره ابن‌اسحاق به روایت محمدبن‌سلمه است که به موضوعاتی از این دست پرداخته است: جنگ بدر، سویق، بنی‌قینقاع و قتل کعب‌بن‌اشرف. این نسخه را ناصرالدین‌البانی در کتابخانه ظاهريه دمشق یافت که قدمت آن به سده پنجم می‌رسد و صاحب آن، طاهر بن‌برکات خشوعی (م ۴۸۳ق) است.

محققان این نسخه‌ها محمد حمید‌الله و سهیل زکار هستند و مجموعه گزارش‌های یونس‌بن‌بکیر از ابن‌اسحاق... از او آمده است که از مجموع ۴۷۳ روایت یونس‌بن‌بکیر، ۲۶۳ روایت فقط از ابن‌اسحاق است که بیش از نیمی از آن، در آن مجموعه گزارش شده است و ۲۱۰ روایت آن، از غیر ابن‌اسحاق است و ۲۴ روایت از محمدبن‌سلمه از ابن‌اسحاق آمده است. اما به نسخه‌ای از کتاب یونس‌بن‌بکیر که نزد مؤلفان پس از او باقی مانده، اشاره می‌کنیم که نشان‌گر آن است کتاب مغازی یونس نزدشان بوده، با آنکه از کتاب او در کتاب هایشان یادی نکرده‌اند. ابن‌طاووس (۶۴۵ع)، از کتاب اصل یونس‌بن‌بکیر ذکر کرده است. اitan کلبرگ<sup>۱</sup> دو نسخه اصل از یونس‌بن‌بکیر نام برده است، و این مطلب (دعا) در کتاب اصل یونس‌بن‌بکیر، از محمدبن‌ابی‌نصر روایت شده است،<sup>۲</sup> ولی در کتاب‌های رجالی حدیث، نامی از یونس پیدا نشد.<sup>۳</sup>

### شكل اصلی کتاب مغازی یونس‌بن‌بکیر

با جمع‌آوری گزارش‌های موجود در کتاب‌های تاریخی، سیره، تراجم و انساب که از کتاب مغازی یونس‌بن‌بکیر بهره برده‌اند می‌توان تا حدودی شکل اصلی آن را در دو بخش سیره نبوی (پیش از بعثت، بعد از بعثت: دوران مکه و مدینه) و بخش خلفاً بازسازی کرد.

### دیدگاه علمای رجال به کتاب مغازی یونس‌بن‌بکیر

این کتاب مورد تأیید برخی از محدثان و مؤلفان پس از وی بوده است، برای مثال

۱ إitan کلبرگ (۱۳۷۱ش)، کتابخانه/بن‌طاووس، تحقیق و ترجمه سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم؛ کتابخانه عمومی آیة الله العظمی مرعشی نجفی، صدراء، صص ۲۰۷ - ۲۰۸.

۲ عزیزالله عطاردی (۱۴۰۶ق)، مستند الایمam الرضا(ع)، ج ۲، مشهد؛ مؤسسه طبع و نشر آستان قدس رضوی، ص ۶۱.

۳ همان، ج ۲، ص ۵۵۵.

حمزة بن يوسف سهمی (۴۲۷ق) درباره مغازی یونس بن بکیر از دارقطنی (۳۵۸ق) پرسیدند و گفت که عطاردی آن [کتاب] را بر ما خواند.<sup>۱</sup> هم چنین گفته‌اند که ابوکریب محمد بن علا کتاب مغازی یونس را در یک مجلس یا دو مجلس بر ما خواند... و در اختیار ما قرار داد.<sup>۲</sup> برخی با «لیس به بأس» او را ستوده‌اند،<sup>۳</sup> و برخی درباره حدیث یونس بن بکیر گفته‌اند که ثقه و مورد اعتماد است<sup>۴</sup> و راستگوست.<sup>۵</sup>

### ماخذ کتاب مغازی یونس بن بکیر محمد بن اسحاق (۱۵۱ق)

درباره شخصیت ابن اسحاق و کتاب او سخن‌ها بسیار گفته و نوشته شده است. باید اذعان داشت که ابن اسحاق چارچوب سیره را بپریزی، مترتب و منظم کرد و همین موضوع، مبنای اطلاعات برای دیگران در کتاب‌های سیره‌شان شد. می‌توان گفت سه راوی مشهور مغازی ابن اسحاق روایت سلمة بن فضل (۱۹۱ق)، روایت یونس بن بکیر (۱۹۹ق) و روایت زیاد بن عبدالله بکائی (۱۸۳ق) است. در حقیقت می‌توان گفت قسمت‌های بسیاری از سیره را یونس بن بکیر از ابن اسحاق گرفته است.

### کتاب مغازی یونس بن بکیر منبعی برای دیگران

مؤلفان بسیاری از کتاب یونس بن بکیر و گزارش‌های او نقل کرده‌اند که عبارتند از ابن سعد (۴۰۲ق)، طبری (۱۰۳ق) در نفسیرش جامع الیان ۵۹ روایت، طبرانی (۳۶۰ق) در المعجم الکبیر در حدود ۵۴ روایت؛ حاکم نیشابوری (۴۰۵ق)، در المستدرک على الصحيحين ۱۲۰ روایت؛ بیهقی (۴۵۸ق) در حدود ۱۵۰ روایت؛ در کتاب دلائل النبوه و در کتاب السنن الکبیری بیش از ۱۲۰ روایت؛ ابن عساکر (۵۷۱ق) در تاریخ مدینه دمشق بیش از ۲۱۰ گزارش؛ سهیلی (۵۸۱ق) در الروض الانف بیش از سی خبر؛ ابن اثیر (۶۳۰ق) در کتاب أسد الغابة در حدود ۲۴۴ گزارش درباره صحابه؛ ابن کثیر (۷۷۴ق) در البداية والنهاية بیش از نود روایت؛

<sup>۱</sup> حمزه بن يوسف سهمی (۴۰۱ق)، سؤالات حمزه بن يوسف للدارقطنی، تحقیق موفق بن عبدالله بن عبدالقدیر، ریاض: مکتبة العارف، ص ۱۵۷.

<sup>۲</sup> بغدادی، همان، ج ۵، ص ۱۹.

<sup>۳</sup> عبدالله بن عدى (۱۴۰۹ق) الکامل، تحقیق، قراءة و تدقیق یحیی مختار غزاوی، ج ۷، بیروت: دارالفکر، ص ۱۷۶.

<sup>۴</sup> یحیی بن معین [ای تا] تاریخ یحیی بن معین للدارمی، تحقیق الدكتور احمد محمد نور سیف، دمشق: دارالمأمون للتراث، صص ۲۲ و ۲۲۸.

<sup>۵</sup> ابن ابی حاتم، همان، ج ۹، ص ۲۳۶.

ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق) در الاصابة از کتاب مغازی و زیادات المغازی یونس بن بکیر یاد کرده است و بیش از هفتاد روایت و در کتاب فتح الباری اخبار از یونس بن بکیر از ابن اسحاق آورده است. مقریزی (م ۸۴۵ق) در امتناع الأسماع در حدود نود گزارش؛ ذکر کردن کتاب‌های فوق از مؤلفان، نشانگر آن است که کتاب مغازی یونس بن بکیر نزد آنان موجود بوده است.

### نتیجه گیری

یونس بن بکیر از موالیان شیعه با بهره گیری از یافته‌های علمی و نقل احادیث نبوی از ابن اسحاق و دیگران، کتاب مغازی و زیادات المغازی تدوین کرد. کتاب او منکری به کتاب استادش ابن اسحاق است که سیره‌نویسان به سیره او وابسته‌اند. تأیفات یونس مورد توجه سیره‌نگاران پس از او قرار گرفت. با احیای آثار مفقوده یا فراموش شده، می‌توان به مقایسه گزارش‌های گوناگون در منابع پرداخت و به کاستی‌ها و افزوده‌ها در گزارش‌های مذبور پی برد و موارد تحریف و جعل را مشخص کرد. دیگر آنکه ماندگاری یک اثر به دیدگاه فکری و سیاسی بر می‌گردد همچنان که سیره ابن‌هشام به روایت بکائی با تصریفاتی که در سیره ابن‌اسحاق انجام داد مورد توجه قرار گرفت و در جامعه نشر یافت، در حالی که مغازی یونس بن بکیر، از ابن‌اسحاق در جامعه آن روز انعکاس چندانی نداشت اگر چه مؤلفان از آن بهره می‌بردند. باید علت آن را در تشیّع (به معنای عام) او جستجو کرد که به همین اتهام از نظرها ساقط شد و روایاتش پذیرفته نشد.

### پیشنهادها

در این مقاله برای آنکه چارچوب بحث حفظ شود از موضوع‌های وابسته به این تحقیق بحث نشد که می‌توان آن‌ها را جداگانه مورد تحقیق قرار داد. این موضوعات بدین شرح‌اند:

- بررسی زوایای پنهان روایات ابن‌اسحاق از هر یک از شاگردانش و مقایسه آن‌ها؛
- مقایسه روایات سلمه بن‌فضل و محمد بن‌سلمه با روایات یونس بن بکیر از اسحاق و بیان تفاوت‌های آن‌ها؛
- بررسی گزارش‌های شاگردان ابن‌اسحاق در یک منبع تاریخی یا حدیثی یا سیره و مقایسه آن با منابع دیگر؛ و درصد استفاده مؤلفان از راویان ابن‌اسحاق.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- نهج البلاغه.
- آئینه‌وند، صادق(۱۳۸۷ش)، عالم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، [بی‌جا]: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ. ۲.
- ابن أبيالحديد(۱۴۰۴ق/۱۳۷۸ش)، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهیم، [بی‌جا]: دار احیاء التراث العربي، چ. ۲.
- ابن ابی حاتم، ابو محمد عبدالرحمن رازی(۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م)، الجرح والتعديل، بیروت: دار احیاء التراث العربي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانی - بحیدرآباد الدکن الہند.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الكرم محمدالجزری [بی‌تا]، الباب فی تهذیب الأنساب، تحقيق احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن حبان، ابو حاتم محمد بن حبان التمیمی البستی(۱۳۹۳ق)، الثقات، مراقبة محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد الدکن الہند: مؤسسة الكتب الثقافية، مجلس دائرة المعارف العثمانی.
- ابن إسحاق محمد(۱۴۱۰ق)، سیرة ابن إسحاق(المسممة بكتاب السیر والمغاری)، تحقيق سهیل زکار، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن طاووس، علی بن موسی(۱۴۱۱ق)، منهج الدعوات و منهج العبادات، مصحح کرمانی، ابوطالب، محرر و محمد حسین، قم: دارالذخائر.
- ابن اعثم کوفی، احمد(۱۴۱۱ق)، الفتوح، بیروت: دار الاضواء، ص. ۲۱.
- ابن عدی، عبدالله(۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م)، الکامل فی ضعفاء الرجال، تحقيق، قراءة و تدقیق: یحیی مختار غزاوی، بیروت: دار الفکر.
- ابن عماد عبدالحی حنبیلی(۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م)، شنرات النہب فی أخبار من ذهب، تحقيق الأرنؤوط، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- إتان کلبرگ(م/۱۳۷۱ش)، کتابخانه ابن طاووس، تحقيق و ترجمة سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه عمومی آیة الله العظمی مرعشی نجفی، صدرا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح(۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م)، [بی‌جا]: دار الفکر.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی(۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م)، تاریخ بغداد، تحقيق و دراسة و تحقيق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حموی، یاقوت [بی‌تا]، معجم الادباء (ارشاد الاریب الی معرفة الادیب)، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- سهمی، حمزہ بن یوسف اباوالقاسم (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، سؤالات حمزہ بن یوسف للدارقطنی [ابوالحسن علی بن عمر بن احمد بن مهدی(۳۵۸ق)]، تحقيق موقی بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض: مکتبۃ العارف.

- زریاب خوبی، عباس (١٣٦٨ش)، بزم آورد[شصت مقاله درباره تاریخ فرهنگ و فلسفه]، مقاله «ملاحظاتی درباره سیره ابن اسحاق به روایت یونس بن بکر»، طهران: انتشارات محمدعلی علمی.
- ذهی، ابو عبدالله محمدبن احمد (١٤٠٧- ١٩٨٧م)، تاریخ الاسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.
- ———(١٤١٨ق/ ١٩٩٧م)، المعني في الضعفاء، تحقيق ابو الزهرا، حازم القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- صفتی، صلاح الدین خلیل بن ایبک (١٤٢٠ق/ ٢٠٠٠م)، السوافی بالوفیات، تحقيق احمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بيروت: دار إحياء التراث.
- طبری، محمدبن جریر بن رستم (١٤١٥ق)، المسترشد فی امامۃ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب(ع)، تحقيق الشیخ احمد المحمودی، قم: مؤسسة الثقافة الإسلامية لکوشانبور، سلمان الفارسی.
- عطاردی، عزیزالله [معاصر] (١٤٠٦ق)، مسنند الإمام الرضا، مشهد: مؤسسة طبع و نشر آستان قدس رضوی، المؤتمر العالمي الإمام الرضا [عليه السلام].
- کلینی، ابو جعفر محمدبن یعقوب (١٣٦٧ش)، الكافی (الفروع من الكافی)، تحقيق تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، طهران: دار الكتب الإسلامية، حیدری.
- مزی، یوسف (١٤٠٦ق/ ١٩٨٥م)، تهذیب الکمال، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، چ ٤.
- محمدبن سلیمان کوفی (١٤١٢ق)، مناقب الإمام أمیر المؤمنین (ع)، تحقيق محمدباقر المحمودی، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، مطبعة النهاية.
- مسلم، ابوالحسین بن حجاج بن مسلم نشابوری [بی تا]، صحيح، بيروت: دار الفكر.
- واقدی، عمر بن محمد (١٤٠٩ق)، المغازی، تحقيق مارسدن جونس، بيروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- همدانی، رفع الدین اسحاق بن محمد (١٣٦١ش)، سیرت رسول الله (صلی الله علیه وآلہ)، ترجمة قاضی ابرقوه با مقدمة دکتر اصغر مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، چ ٢.
- یحیی بن معین [بی تا]، تاریخ یحیی بن معین للدارمی عثمان بن سعید (م ٢٨٠)، تحقيق الدكتور احمد محمد نورسیف، دمشق: دار المأمون للتراث.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب [بی تا]، تاریخ یعقوبی، بيروت: دار صادر.



بسم الله الرحمن الرحيم

## خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولايت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده  
تاریخ اسلام

## برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
تعداد نسخه درخواستی:	شماره نسخه درخواستی:	
ریال	به مبلغ:	شماره فیش بانکی :
		نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

# Contents

<b>Understanding “society” and social classification in thinking trends of Islamic era ....</b>	Mohammad Ali Akbari	11
<b>Influence of mystical thoughts on <i>Maqtals</i> of Karbala; the case study of <i>Al-Lohuf ala Qatla al-Tofuf</i> .....</b>	Abbas Borumand A'alam Roghayye MirAbolghasemi Abbas Hasankhani	41
<b>The Relations between Fatimids and Sharifs ( Sharif of al-Hejaz) .....</b>	Fatemeh Janahmadi Sayyed Mahmoud Samani	61
<b>The Orientation of the Foreign Policy of the Safavids in the Ottoman-European Debate (From the Zuhab Treaty to the downfall of the Safavids) .....</b>	Mohammad Hasan Raznahan Anvar Khalandi	87
<b>Insights and Methods in the Historiography of Hafez Abrow .....</b>	mahboobe sharafi Masoome haj eyni	123
<b>The theorizer of the “Fourth Pillar” Theory .....</b>	Sayyed Muhammad Reza Lavasani	147
<b>Yunus bin Bukeyr: The pioneer of writing the biography of the Prophet Muhammad .....</b>	Hossein Moradi Nasab	177

# **Journal of Historical Studies of Islam**

**Published by:** Research Center of Islamic History

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** M.Mohaghegh

**Scientific Adviser:** J.Kianfar

## **THE EDITORIAL BOARD**

Late Professor Ayinehvand,S. Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Bazoon,E. Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi,A. Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami khoei, M. Associate Professor of History, Azad University

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji.M.H, Professor Geographi, Tehran University

Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

Khezri,A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Moftakhari, H, Professor of Iran History, kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Zargarinezhad, G.H, Professor of Islamic History, Tehran University

\*\*\*

**Executive Manager:** L.Ashrafi

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas Poor Avenue, Tehran

**Postal Code:** 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Fax: +982188676860